

الحكام القرآن

لقد وافقنا جميعاً على هذا العمل المستعجل
أولاً من أجل الله سبحانه وتعالى الذي لا يترك شيئاً من خلقه
ثانياً من أجل الأئمة الذين هم في الدنيا والآخرين الذين هم في الآخرة
ثالثاً من أجل الذين هم في الدنيا والآخرة الذين هم في الدنيا والآخرة
الرابع من أجل الذين هم في الدنيا والآخرة الذين هم في الدنيا والآخرة
الخامس من أجل الذين هم في الدنيا والآخرة الذين هم في الدنيا والآخرة

الجزء الأول

الكتاب
كتاب الحكماء
كتاب الحكماء



3 9015 03944 2887



Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Provided by the Library of Congress
Public Law 400 Program

78-961914

(Vol 1)

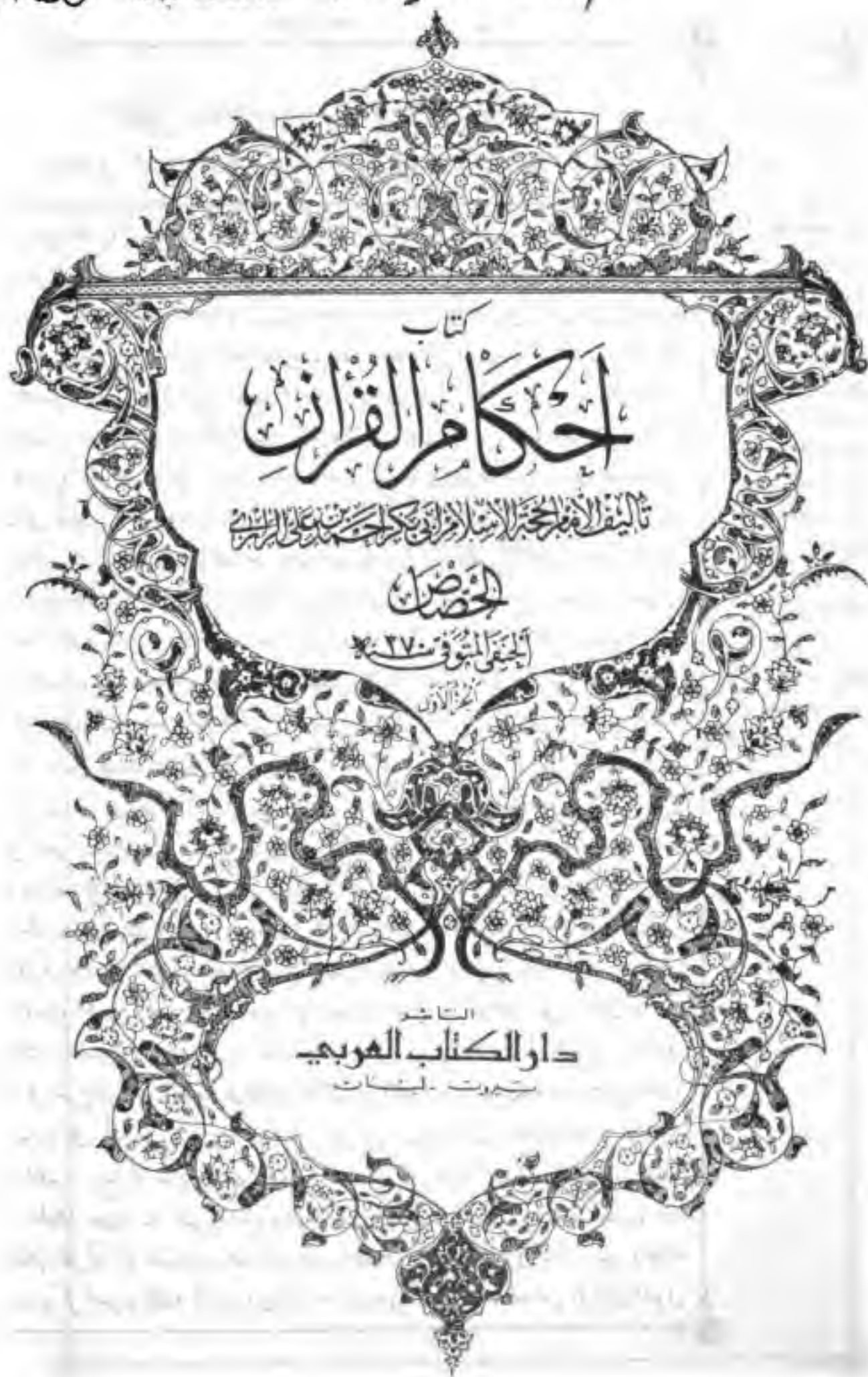
كتاب
الحكماء في القرائن
الجزء الاول

طبعة مصورة عن الطبعة الأولى

طُبِعَ بِمَطْبَعَةِ الْأوقافِ الْإِسْلَامِيَّةِ
فِي دَارِ الْحِلَافَةِ الْعَلِيَّةِ مِنْهَا أَرْبَعُ مِائَةٍ
سَنَةِ ١٣٢٥

al-Jassās, Ahmad ibn 'Alī, 917 or 18981

(Kitāb al-ham al-Qur'ān)



ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

(منقولة من كتاب القوائد البية في تراجم الحنفية لعبد الحمى الكنوي الهندي)

BP
130.4
J37
1970
V.1

(١١) جعله بعضهم من أصحاب التخرج من المقلدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحظواهم بالأمور يقدرون على تفصيل قول عمل ذي وجهين وتعصب بعض الفضلاء بأنه ظلم في حقه وتنزيل له عن عمله ومن تبع تصانيفه والاقوال المنقولة عنه علم ان الذين عدوهم من المجتهدين كنسب الأئمة وغيره كلهم عيال عليه فهو أحق بأن يجعل من المجتهدين في المذهب «مته»

(أحمد بن علي ١١٣) أبو بكر الرازي الجصاص كان امام الحنفية في عصره أخذ عن أبي سهل الزجاج ومن أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد واستقر التدريس له ببغداد وانتهت الرحلة اليه وكان على طريق الكرخي في الورع والزهد وبه انتفع وعليه تخرج وله تصانيف منها أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وشرح جامع محمد وكتاب في أصول الفقه وشرح الاسماء الحسنى وأدب القضاء مات سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة وكان مولده ببغداد سنة خمس وثلاثمائة (قال الجامع) الجصاص بفتح الجيم وتشديد الصاد المهمة في آخره صاد أخرى هذه النسبة الى العمل بالجلس ذكره السمعاني . وفي طبقات القاري أحمد بن علي أبو بكر الرازي الامام الكبير الشأن المعروف بالجصاص وهو لقب له وذكره بعض الاصحاب بلفظ الرازي وبعضهم بلفظ الجصاص وهما واحد خلافاً لمن توهم انهما انسان كما صرح به صاحب القاموس في طبقاته للحنفية سكن بغداد وعنه أخذ فقهاؤها واليه انتهت رئاسة الاصحاب . قال الخطيب هو امام أصحاب أبي حنيفة في وقته وكان مشهوراً بالزهد خوطب في أن يلي القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل . تفقه على أبي سهل وعلى أبي الحسن الكرخي وبه انتفع وعليه تخرج وقد دخل بغداد سنة خمس وعشرين ثم خرج الى الاهواز ثم عاد الى بغداد ثم خرج الى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأى شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته فمات الكرخي وهو نيسابور ثم عاد الى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة . وتفقه عليه جماعة منهم أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني شيخ القدوري وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني وروى الحديث عن عبد الباقي بن قانع وأكثر عنه في أحكام القرآن وله من المصنفات أحكام القرآن وشرح مختصر شيخه وشرح مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الاسماء الحسنى وله كتاب مفيد في أصول الفقه وله جوابات على مسائل وردت عليه ومات سنة سبعين وثلاثمائة انتهى . قلت هكذا ذكره غير واحد وذكر محمد بن عبد الباقي الزرقاني في شرح المواهب اللدنية في الفصل الثاني من المقصد السابع وفاته سنة خمس عشرة وثلاثمائة حيث قال أبو بكر الرازي أحمد بن علي بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من أئمة الحنفية سمع أبا حاتم وعثمان الذارمي وعنه أبو علي وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات سنة خمس عشرة وثلاثمائة انتهى . وذكر صاحب كشف الظنون عند ذكر أحكام القرآن انه لمحمد بن أحمد المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وقال عند ذكر أصول الفقه للامام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى

سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شرح أدب القضاء للخصاف منهم أبو بكر أحمد بن
على الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شروح الجامع الصغير وشرح الامام
أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وكذلك قال
عند ذكر شروح الجامع الكبير وقال عند ذكر شرح مختصر الكرخي والامام أبو بكر محمد
ابن علي المعروف بالحنفي المتوفى سنة سبعين وثلثمائة فانظر الى هذه الاختلافات يسميه
تارة أحمد بن علي وتارة محمد بن علي وتارة محمد بن أحمد والصواب هو الاول





١٨١ مراد المصنف
بالقدمة المذكورة
كتابه الذي فيه في
اصول الفقه فانه مقدمة
لاستنباط احكام
القرآن « لاصححه »

قال ابو بكر احمد بن علي الرازي رضى الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة (١) تشتمل
على ذكر حمل مما لا يسع جملة من اصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج اليه من معرفة طرق استنباط
معاني القرآن واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تستصرف عليه انحاء كلام العرب والاسماء
اللغوية والعبارة الشرعية اذ كان اولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتزويده من شبه خلقه
وعما تحله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى اتى بنا القول الى ذكر احكام القرآن ودلائله
والله نسأل التوفيق لما يقرئنا اليه ويرزقنا لديه انه ولي ذلك والقادر عليه

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو بكر الكلام فيها من وجوه احدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن
في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من اوائى السور والخامس هل هي آية تامة
أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في اوائى السور في الصلاة
والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضميرها من الفوائد وكثرة المعاني « فنقول ان فيها ضمير
فعل لا يستغنى الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لا بد ان يتصل بفعل اما مظهر المذكور
واما مضمير مخدوف والضمير في هذا الموضع ينقسم الى معنيين خير وأمر فاذا كان الضمير خبراً كان

معناه ابدأ بسم الله فحذف هذا الخبر واضمر لان القارئ مبتدى فالحال المشاهدة مثبتة عنه
ومغنية عن ذكره واذا كان أمراً كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين
على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على انه أمر وهو قوله تعالى (اياك نعبد)
ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله بسم الله وقد ورد الامر بذلك
في مواضع من القرآن مصرحاً وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر في افتتاح القراءة
بالقسمة كما أمر أمام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان خبراً فإنه يتضمن معنى الامر
لانه لما كان معلوماً انه خبر من الله بانه يبدأ باسم الله ففيه امر لنا بالابتداء به والتبرك بافتاحه لانه
انما اخبرنا به لتفعل مثله ولا يبعد ان يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والامر جميعاً
مرادين لاحتمال اللفظ لهما **فان** قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يحجز ان يريد به المعنيين
جميعاً من الامر والخبر كذلك يجب ان يكون حكم الضمير في انتفاء ارادة الامرين **فيل**
اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يريد بها لاستحالة كون لفظ واحد امراً وخبراً في حال واحد
لانه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازاً واذا اراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز
ان يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز ما عدل به
عن موضعه الى غيره ويستحيل كونه مستعملاً في موضعه ومعدولاً به عنه في حال واحد
فلذلك امتنع ارادة الخبر والامر بلفظ واحد واما الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق
بالارادة ولا يستحيل ارادتهما معاً عند احتمال اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه
حينئذ ابدأ بسم الله على معنى الخبر وابدأوا اتم ايضاً به اقتداء بفعل ونبركاً به غير ان جواز ارادتهما
لا يوجب عند الاطلاق اثباتهما الا بدلالة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه
وموجه وانما الذي يلزم حكم اللفظ اثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه
في احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في نظائره نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم (رفع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لان الحكم لما يتعلق بضمير محتمل رفع الحكم
رأساً ويحتمل المأثم لم يمنع ارادة الامرين بان لا يلزمه شيء ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال
اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بمموم لفظ فينتظمهما فاحتجنا في اثبات
المراد الى دلالة من غيره وليس يمنع قيام الدلالة على ارادة احدهما بعينه او ارادتهما جميعاً
وقد يحكى من الضمير المحتمل لامرين ما لا يصح ارادتهما معاً نحو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال (انما الاعمال بالنيات) معلوم ان حكمه متعلق بضمير محتمل جواز العمل ويحتمل
افضليته [١] فتمت ارادة الجواز امتنع ارادة الافضلية لان ارادة الجواز تنفي ثبوت حكمه مع عدم
اثية و ارادة الافضلية تقتضي اثبات حكم شيء منه لاحتماله مع اثبات النقصان فيه ونفي الافضلية
ويستحيل ان يريد نفي الاصل ونفي الكمال الموجب للنقصان في حال واحد وهذا مما لا يصح
فيه ارادة المعنيين من نفي الاصل واثبات النقص ولا يصح قيام الدلالة على ارادتهما
قال ابو بكر واذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الامر انقسم ذلك الى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند

[١] فضيلته نسخة

افتتاح الصلاة في قوله تعالى (قد افلح من تركي وذكر اسم ربه فصل) فجمله مصلياً بمقيب الذكر
فدل على انه اراد ذكر الحرمة وقال تعالى (واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلاً) قيل
ان المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهري في قوله تعالى (والزمهم كلمة التقوى) قال هي بسم الله
الرحمن الرحيم وكذلك هو في الذبيحة فرض وقد اكده بقوله (واذكروا اسم الله عليها
صواف) وقوله (ولاننا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وهو في الطهارة والاكل
واشرب وابتداء الامور نقل فان قال قائل هل لا أوجبتم التسمية على الوضوء بمقتضى
المظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (لا وضوء
لمن لم يذكر اسم الله عليه) فيسئل له الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وانما ثبت منه ما قامت
الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفى التضيعة لدلائل
قامت عليه

باب القول في انها من القرآن

قال ابو بكر لا خلاف بين المسلمين ان بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في قوله تعالى (انه من
سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) وروى ان جبريل عليه السلام اول ما اتى النبي صلى الله عليه
وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارى قال له (اقرأ باسم ربك الذي خلق) وروى ابو قطن
عن المسعودي عن الحرث العكلي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب في اوائل الكتب باسمك اللهم
حتى نزل (بسم الله مجربها ومرسها) فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى (قل ادعوا الله أوادعوا
الرحمن) فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حيث نزل وما سمعنا في سنن ابي داود
قال قال الشعبي ومالك وقتادة وثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن
الرحيم حتى نزلت سورة النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين اراد ان يكتب بينه
وبين سهيل بن عمرو كتاب الهدنة بالحديبية قال لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فاننا لانعرف الرحمن الى ان سمع بها بعد
فهذا يدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من القرآن ثم انزلها الله تعالى في سورة النمل

باب القول في انها من فاتحة الكتاب

قال ابو بكر ثم اختلف في انها من فاتحة الكتاب أم لا فعلمها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها
قراء البصريين وليس عن اصحابنا رواية منصوبة في أنها آية منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخي
حكى مذهبهم في ترك الجهر بها وهذا يدل على انها ليست منها عندهم لانها لو كانت آية منها عندهم
لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقال الشافعي هي آية منها وان تركها اعاد الصلاة وتصحيح
احد هذين القولين موقوف على الجهر والاختفاء على ما سذكروه فيها بعد ان شاء الله تعالى

القول في هل هي من اوائل السور

قال ابوبكر ثم اختلف في أنها آية من اوائل السور أو ليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا أنها ليست بآية من اوائل السور لتترك الجهر بها ولأنها اذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها في غيرها اذ ليس من قول احد انها ليست من فاتحة الكتاب وانها من اوائل السور وزعم الشافعي انها آية من كل سورة وما سبقه الى هذا القول احد لان الخلاف بين السلف انما هو في انها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها احد آية من سائر السور ومن الدليل على انها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عينة عن العلامة بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي اوتني على عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الى عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فيقول عبدي اهدنا الصراط المستقيم الى آخرها قال لعبدي ما سأل) فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آي السورة فدل ذلك على انها ليست منها ومن المعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم انما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك ان تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين احدهما انه لم يذكرها في القسمة الثاني انها لو صارت في القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون مائة فيها اكثر مما للعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لاشئ للعبد فيه يزيد فان قال قائل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم في اضعاف السورة يزيد قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه اذا كانت آية غيرها [١] فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على ما في السورة منها دونها ووجه آخر وهو ان قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لاحالة ان يكون مذكوراً في القسمة اذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آي السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعني عن مالك عن العلامة بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله اتني على عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهذه الآية بيني وبين عبدي يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين فهذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فذكر في هذا الحديث في مالك يوم الدين انه بيني وبين عبدي نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى مالك

١١١ اي غير آية
الرحمن الرحيم

يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لا شيء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وإنما جعل قوله اياك تعبد واياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى ان سائر الآي بعدها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة اذ ليس فيه ثناء على الله وإنما هو مسألة من العبد لما ذكر ومن جهة اخرى ان قوله مالك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله اياك تعبد واياك نستعين لما كان نصقين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون الله تعالى اربع ١١ وللعبد ثلاث وإنما يدل على ان البسملة ليست من اوائل السور وإنما هي لافصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا هشيم عن عوف الاعرابي عن يزيد القاري قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حملكم على ان عمدتم الى براءة وهي من المثني والى الاقبال وهي المثاني فجاءتموها في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيات فيقول مثل ذلك وكانت الاقبال من اول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمان ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وانه انما كان يكتبها في فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وايضا فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بشوق من النبي عليه السلام انها منها كما عرفت مواضع سائر الآي من سورها ولم يختلف فيها وذلك ان سيل العلم بمواضع الآي كهو بالآي نفسها فلما كان طريق اثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب ان يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى انه غير جائز لاحد ازالة ترتيب آي القرآن ولا نقل شيء منه عن موضعه الى غيره فان فاعل ذلك بمنزلة من رام ازالته ورفعته فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من اوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآي وموضعها من سورة النحل فاعلموا انهم نقلوا ذلك اليها من طريق التواتر الموجب للعلم لم يحزكنا اثباتها في اوائل السور فان قال قائل قد نقلوا اليها جميع ما في المصحف على انه القرآن وذلك كاف في اثباتها من السور في مواضعها المذكورة في المصحف ^ب قيل له انما نقلوا اليها كتبها في اوائلها ولم ينقلوا اليها منها وإنما الكلام بيننا وبينكم في انها من هذه السورة التي هي مكتوبة في اوائلها ونحن نقول بانها من القرآن اثبت في هذه المواضع لا على انها من السور وليس اتصالها بالسورة في المصحف بقرائنها معها موجبين ان يكون منها لان القرآن كله بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من اجل ذلك ان يكون الجميع سورة واحدة ^ب فان قال قائل لما نقل اليها المصحف وذكرنا ان ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه فلو لم تكن من اوائل السور مع النقل المستفيض لينوا ذلك وذكرنا انها

(١) قوله يكون لله تعالى اربع فيه نظر ظاهر لانه يكون له تعالى حيث ثلاث كما لا يخفى « لمصحفه »

ليست من اوائلها لثلاثته ب قيل له هذا يلزم من يقول انها ليست من القرآن فاما
من اعطى القول بانها منه فهذا السؤال ساقط عنه ب فان قيل ولو لم تكن منها لعرفته
الكافة حسب ما الزمت من يقول انها منها ب قيل له لا يجب ذلك لانه ليس عليهم نقل كل
ما ليس من السورة انه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن انه ليس منه وانما
عليهم نقل ما هو من السورة انه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن انه منه فاذا لم يرد
النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يحز لنا اثباتها كتابات القرآن نفسه
وبدل ايضاً على انها ليست من اوائل السور ما عندنا محمد بن جعفر بن ايان قال حدثنا
محمد بن ايوب قال حدثنا مسدد قال حدثني يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس
الجشمي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت
لصاحبها حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك واتفق القراء وغيرهم انها ثلاثون آية سوى
بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت احدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبي
صلى الله عليه وسلم وبديل عليه ايضاً اتفاق جميع قراء الامصار وفقهاءهم على ان سورة
الكوثر ثلاث آيات وسورة الاخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكانت اكثر مما عدوا
ب فان قال قائل انما عدوا سواها لانه لا اشكال فيها عندهم ب قيل له فكان لا يجوز لهم
ان يقول سورة الاخلاص اربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والاربع انما هي
بعض السورة ولو كان كذلك لوجب ان يقولوا في الفاتحة انها ست آيات ب قال ابو بكر
رحمته الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي جلال (١) عن سعيد المقبري عن
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدين
بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم في ذكر ابي هريرة في الاسناد وذكر ابو بكر الحنفي
عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي جلال عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة عن النبي
عليه السلام قال اذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها
ب قال ابو بكر ثم لقيت نوحاً فحدثني به عن سعيد المقبري عن ابي هريرة مثله ولم يرفعه
ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على انه غير مضبوط في الاصل فلم يثبت به توقيف
عن النبي عليه السلام ومع ذلك فحائز ان يكون قوله فانها احدى آياتها من قول ابي هريرة
لان الراوى قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذي حضره بمعناه
وقد وجد مثل ذلك كثيراً في الاخبار ففريقاً من قضاة هذا وصفه ان يعزى الى النبي صلى الله
عليه وسلم بالاحتمال وجائز ان يكون ابو هريرة قال ذلك من جهة انه سمع النبي عليه السلام
يجهر بها وظن من السورة لان ابا هريرة قد روى الجهر عن النبي صلى الله عليه وسلم وايضاً لو
ثبت هذا الحديث عارياً من الاضطراب في السند والاختلاف في الرفع وزوال الاحتمال في كونه
من قول ابي هريرة لما جازلنا اثباتها من السورة اذ كان طريق اثباتها نقل الامة على ما بين آفا

(١) هكذا في النسخ
التي في ايدينا والذي
وجدناه في خلاصة
تهذيب الكمال في
اسماء الرجال نوح بن
ابي بلال المصمعي

فصل

واما القول في انها آية أوليست بآية فانه لا خلاف انها ليست بآية تامة في سورة النمل وانها هناك بعض آية وان ابتداء الآية من قوله تعالى (انه من سليمان) ومع ذلك فكونها ليست آية تامة في سورة النمل لا يمنع ان تكون آية في غيرها لوجودنا مثلها في القرآن ألا ترى ان قوله (الرحمن الرحيم) في اضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عند الجميع وكذلك قوله (الحمد لله رب العالمين) هو آية تامة في الفاتحة وهي بعض آية في قوله تعالى (وآخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين) واذا كان كذلك احتمل ان تكون بعض آية في فصول السور واحتمل ان تكون آية على حسب ما ذكرنا وقد دللنا على انها ليست من الفاتحة فالاولى ان تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لان التي في سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على انها آية تامة حديث ابن ابي مليكة عن ام سلمة رضي الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة فعدّها آية وفي لفظ آخر ان النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن ابي عكرمة عن عمر بن عمرو بن هارون عن ابي مليكة عن ام سلمة عن النبي عليه السلام وروى ايضاً اسباط عن السدي عن عبد خير عن علي انه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن ابي امية البصري عن ابن ابي بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبي بعد سليمان عليه السلام غيري فنتى واتبعته حتى انتهى الى باب المسجد واخرج احدي رجليه من اسكفة الباب وبقيت الرجل الاخرى ثم اقبل على بوجهه فقال بأي شئ تفتح القرآن اذا افتحت الصلاة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج : قال ابو بكر فثبت بما ذكرنا انها آية اذ لم تعارض هذه الاخبار اخبار غيرها في نفي كونها آية : فان قال قائل يلزمك على ما اصلت ان لا تثبت آية باخبار الآحاد حسب ما قلته في نفي كونها آية من اوائل السور : قيل له لا يجب ذلك من قبل انه ليس على النبي عليه السلام توقيف الامة على مقاطع الآي ومقاديرها ولم يتعد بمعرفتها فائز اثباتها آية بخبر الواحد (١) واماموهم من السور فهو كتابتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز اثباتها باخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكوضعها من سورة النمل ألا ترى انه قد كان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآي على ما روى ابن عباس عن عثمان وقد قدما ذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقيف في سائر الآي على مبادئها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينا مقادير الآي فاذا قد ثبت انها آية فليست ننخلو من ان تكون آية في كل موضع هي مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن من اوائل السور وان تكون آية منفردة كررت في هذه المواضع على حسب ما يكتب في اوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالاولى ان تكون آية في كل موضع هي مكتوبة فيه لنقل الامة ان جميع ما في المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئاً منه من غيره وليس وجودها

(١) مراد المصنف
رحمة الله تعالى انه يجوز
اثبات ان البسلة آية
تامة بخبر الواحد
وايس مراده اثبات
اصل قرآنيها بخبر
الواحد كما لا يخفى
المصنف

مكررة في هذه المواضع مخرجها من ان تكون من القرآن لوجودنا كثيراً منه مذكوراً على وجه التكرار ولا يخرج ذلك من ان تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن في الموضع المذكور فيه نحو قوله (الحى القيوم) في سورة البقرة ومثله في سورة آل عمران ونحو قوله (فبأي آلاء ربكما تكذبان) كل آية منها مفردة في موضعها من القرآن لا على معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي عليه السلام انها آية يقتضى ان تكون آية في كل موضع ذكرت فيه

فصل

واما قراءتها في الصلاة فان اباحيفة وابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح وابابوسف ومحمدا وزفر والشافعي كانوا يقولون بقراءتها في الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا في تكرارها في كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى ابوبوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وان قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وان كان مسبوقاً فليس عليه ان يقرأها فيها يقتضى لان الامام قد قرأها في اول صلاته وقراءة الامام له قراءة بسم الله قال ابوبكر وهذا يدل من قوله على انه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وانها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب اثباتها في ابتداء الامور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن وروى هشام عن ابي يوسف قال سألت اباحيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال ابوحنيفة يحجزه قراءتها قبل الحمد وقال ابوبوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الاخرى ايضاً قبل فاتحة الكتاب ويعيدها اذا اراد ان يقرأ سورة قال محمد فان قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يحفظها قرأها عند افتتاح كل سورة وان كان يحجزها لم يقرأها لانه في الجمهور يفصل بين السورتين بسكنة بسم الله قال ابوبكر وهذا من قول محمد يدل على ان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم انما هي للفصل بين السورتين ولا ابتداء القراءة وانها ليست من السورة ولا دلالة فيه على انه كان لا يراها آية وانها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من اول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة بسم الله قال ابوبكر وقد روى عن ابن عباس ومجاهد انها تقرأ في كل ركعة وعن ابراهيم قال اذا قرأتها في اول كل ركعة اجزأك فيها بقى وقال مالك بن انس لا يقرأها في المكتوبة سراً ولا جهراً وفي السافلة ان شاء قرأ وان شاء ترك والدليل على انها تقرأ في سائر الصلوات حديث ام سلمة وابي هريرة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى انس بن مالك قال

صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم أن ذلك كان في الفرض لأنهم إنما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع إذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روى عن عائشة وعبد الله بن المغفل والنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا إنما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأساً فإنه قال قائل روى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت فإنه قيل له ليس لمالك فيه دليل من قبل أنه ان ثبت أنه لم يقرأها في الثانية فأنما ذلك حجة لمن يقتصر عليها في أول ركعة فاما أن يكون دليلاً على تركها رأساً فلا وقد روى قراءتها في أول الصلاة عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة ثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى أنه لا فرق بين الفرض والنفل لا في الأثبات ولا في النفي كالأثرين المختلفين في سائر سنن الصلاة وأما وجه ما روى عن أبي حنيفة في اقتصاره على قراءتها في أول ركعة دون سائر الركعات وسورها فهو لما ثبت أنها ليست من أوائل السور وإن كانت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين أمرنا بالابتداء بها تبركاً ثم ثبت أنها مقرونة في أول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع أفعالها مبنية على التحريم صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتب في ذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج إلى إعادته وإن طال كالابتداء بها في أوائل الكتب وكما لم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر أركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على أنها موضوعة للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على أن موضوعها للفصل بين السورتين وأنها ليست من السور ولا يحتاج إلى تكرارها عند كل سورة فإنه قال قائل إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي أن يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها فإنه قيل له لا يجب ذلك لأن الفصل قد عرف بتزولها وإنما يحتاج في الابتداء بها تبركاً وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها فلذلك جازا لاقتصارها على أولها وأما من قرأها في كل ركعة فوجه قوله أن كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها فمن حيث احتيج إلى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الأولى فلما كان السنون فيها قراءتها في الركعة الأولى كان كذلك حكم الثانية إذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج إلى إعادتها عند كل سورة لأنها فرض واحد وكان حكم السورة في الركعة الواحدة حكم ما قبلها لأنها دوام على فعل قد ابتداء وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع إذا أطال وكذلك السجود وسائر أفعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها

حكمه حكم الابتداء حتى اذا كان الابتداء فرضاً كان مابعد في حكمه واما من رأى اعادتها عند كل سورة فاتهم فريقان احدهما من لم يجعلها من السورة والاخر من جعلها من اوائلها فاما من جعلها من اوائلها فانه رأى اعادتها كما يقرأ أثر آي السورة واما من لم يرها من السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المتبدئة فيبتدى فيها بقراءتها كما فعلها في اول الصلاة لانها كذلك في المصحف كما لو ابتداء قراءة سورة في غير الصلاة بدأ بها فكذلك اذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انزلت على سورة آفا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ (انا اعطيناك الكوثر) الى آخرها حتى ختمها روى أبو بردة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم (الربك آيات الكتاب وقرآن مبین) فهذا يدل على انه عليه السلام قد كان يبتدى قراءة السورة في غير الصلاة بها وكان سيلها ان يكون كذلك حكمها في الصلاة وقد روى عبدالله بن دينار عن ابن عمر انه كان يفتح ام القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ويفتح السورة بسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أمنا ابراهيم فقرأ في صلاة المغرب (ألم تر كيف فعل ربك بالصحاب الفيل) حتى اذا ختمها وصل بخاتمتها (لا يلاف قريش) ولم يفصل بينهما بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في

واما الجهر بها فان اصحابنا والثوري قالوا بخفيها وقال ابن ابي ليلى ان شاء جهر وان شاء اخفي وقال الشافعي بجهر بها وهذا الاختلاف انما هو في الامام اذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن ابيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر بسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن ابراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه انس مثل ذلك قال ابراهيم كان عبدالله بن مسعود واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى انس ان ابا بكر وعمر كانا يسران بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبدالله بن المغفل وروى المغيرة عن ابراهيم قال جهر الامام بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الاحول قال ذكر لعكرمة الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال أنا اذا اعراني وروى ابو يوسف عن ابي خنيفة قال بلغني عن ابن مسعود قال الجهر في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم اعرابية وروى حماد بن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال انما يفصل ذلك الاعراب واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل ان يكون في غير الصلاة وروى عبد الملك ابن ابي حسين عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الاعراب وروى عن علي انه عدها آية وانه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت عنه الجهر بها في الصلاة وقد روى ابو بكر بن عياش عن ابي سعيد عن ابي وائل قال كان عمر وعلى لا يجهران

بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بآمين وروى عن ابن عمر أنه جهر بها في الصلاة
فهؤلاء الصحابة يختلفون فيها على ما بينا وروى أنس وعبد الله بن المغفل أن النبي صلى الله عليه
وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يسرون وفي بعضها كانوا يخفون وجعله عبد الله بن المغفل
حديثاً في الإسلام وروى أبو الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتح
الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم حدثنا أبو الحسن عبيد الله
ابن الحسين الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحصري قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن
هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم
في صلاة مكتوبة بسم الله الرحمن الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر رضي الله عنهما قال قال إذا كان
عندك أنها آية من القرآن في موضعها فلو أجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي
يجهر فيها بالقرآن إذ ليس في الأصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة
❦ قيل له إذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا وإنما هي على وجه الابتداء بها تبركاً جاز
أن لا يجهر بها ألا ترى أن قوله تعالى (أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض الآية)
هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفتنا
❦ قال أبو بكر وماتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أخفائها يدل على أنها ليست
من فاتحة إذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرهما ❦ فإن احتج محتج بما روى نعيم الحنبل
أنه صلى وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال أني لأشبهكم صلاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيتها فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبما
روى جابر الجعفي عن أبي الطفيل عن علي وعمار أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر
بسم الله الرحمن الرحيم ❦ قيل له أما حديث نعيم الحنبل عن أبي هريرة فلا دلالة فيه على
الجهر بها لأنه إنما ذكر أنه قرأها ولم يقل أنه جهر بها وجائز أن لا يكون جهرها وإن قرأها
وكان علم الراوي بقراءتها أما من جهة أبي هريرة بإخباره إياه بذلك أو من جهة أنه سمعها
لقربه منه وإن لم يجهر بها كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر والعصر ويسمعا
الآية أحياناً ولا خلاف أنه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال
حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا أبو هريرة قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت
وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب وإذا لم يكن منها لم يجهر بها لأن كل من
لا يمدّها آية منها لا يجهر بها وأما حديث أم سلمة فروى الألبان عن عبد الله بن عبيد الله بن
أبي مليكة عن معلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمت قراءته
مفسرة حرفاً حرفاً في هذا الخبر أنها نعت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيه ذكر قراءتها
في الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا إخفاء لأن أكثر ما فيه أنه قرأها ونحن كذلك نقول أيضاً

ولكنه لا يجزى بها وجاز ان يكون النبي عليه السلام اخبرها بكيفية قراءته فاخبرت بذلك ويحتمل ان تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه انها ذكرت انه كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لانه عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفرداً بل كان يصليها في جماعة وجاهز عندنا للمنفرد والمنفل ان يقرأ كيف شاء من جهر او اخفاء واما حديث جابر عن ابي الطفيل فان جابراً ممن لا تثبت به حجة لامور حكيت عنه تسقط روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ما حكى وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه قوم من أئمة السلف وقدروى ابو وائل عن علي رضي الله عنه انه كان لا يجزى بها ولو كان الجهر ثابتاً عنده لما خالفه الى غيره وعلى انه لو تساوت الاخبار في الجهر والاخفاء عن النبي عليه السلام كان الاخفاء اولى من وجهين احدهما ظهور عمل السلف بالاخفاء دون الجهر منهم ابوبكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وانس بن مالك وقول ابراهيم الجهمي بها بدعة اذ كان متى روى عن النبي عليه السلام خبران متضادان وظاهر عمل السلف باحدهما كان الذي ظهر عمل السلف به اولى بالاثبات والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً متواتراً كوروده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذا الحاجة الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب : فان احتج بما حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب الاصم قال حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي قال حدثنا ابراهيم بن محمد قال حدثني عبدالله بن عثمان بن حنم عن اسماعيل بن عبيد بن رفاعه عن ابيه ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا خفض واذا رفع فناداه المهاجرون حين سام والانصار اي معاوية سرقت الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير اذا خفضت واذا رفعت فصلي بهم صلاة اخرى فقال فيها ذلك الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والانصار الجهر بها : قيل له لو كان ذلك كما ذكرت لعرفه ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روي عنهم الاخفاء دون الجهر وكان هؤلاء اولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليني منكم اولوا الاحلام والهي) وكان هؤلاء اقرب اليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم المجهولين الذين ذكرت وعلى ان ذلك ليس باستفاضة لان الذي ذكرت من قول المهاجرين والانصار انما رويته من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ونحن ايضا نشكر ترك قراءتها وانما كلامنا في الجهر والاخفاء ابهما اولى والله اعلم

فصل في

والاحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به وذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (اذا سمي الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان

معه واذا لم يسمه نال منه معه) وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتحون امورهم بذكر الاصنام او غيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه الى الله تعالى ولجأه اليه وانس للسامع واقرار بالالوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعبادة به وفيه اسما من اسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن

باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة

قال اصحابنا جميعاً رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الاولين فان ترك قراءة فاتحة الكتاب وقراً غيرها فقد اساء وتجزى صلاته وقال مالك بن أنس اذا لم يقرأ ام القرآن في الركعتين اعاد وقال الشافعي اقل ما يجزى فاتحة الكتاب فان ترك منها حرفاً وخرج من الصلاة اعاد روى ابو بكر قال ابو بكر روى الاعمش عن خثمة عن عباد بن ربيع قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى ابن علية عن الجريري عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى معمر عن ابوب عن ابي العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرأ منه ما قل أو كثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن و ابراهيم والشعبي ان من نسي قراءة فاتحة الكتاب وقراً غيرها لم يضره وتجزى وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر بن زيد قام يصلي ذات يوم فقرأ (مدهامتان) ثم ركع روى ابو بكر وماروى عن عمر وعمران بن حصين في انها لا تجزى الا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفي الاصل اذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وان كان مسيئاً قوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر لاتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر الا في الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة التدب فاقضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء اذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فاقروا ما ييسر من القرآن) والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى (ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من نلتى الليل) الى قوله (فاقروا ما ييسر من القرآن) ولم تختلف الامة ان ذلك في شأن الصلاة في الليل وقوله تعالى (فاقروا ما ييسر من القرآن) عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من التوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث ابي هريرة ورفاعة بن رافع في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ما ييسر من القرآن وامره بذلك عندنا انما صدر عن القرآن لانا متى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم امراً يواطىء حكماً مذكوراً في القرآن وجب ان يحكم بانه انما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزاني ونحوها ثم لم يخص نفلاً من فرض فثبت ان مراد الآية عام في الجميع فهذا الخبر يدل على

جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما دلالة الآية على ان مراد الآية عام في جميع الصلوات والثاني انه مستقل بنفسه في جوازها بغيرها وعلى ان نزول الآية في شأن صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها في غيرها من الفرائض والتوافل من وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك في صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة ان المرض والنفل لا يختلفان في حكم القراءة وان ما جاز في النفل جاز في الفرض مثله كما لا يختلفان في الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة **ب** فان قال قائل هما مختلفان عندك لان القراءة في الاخرين غير واجبة عندك في الفرض وهي واجبة في النفل اذا صلاها **ب** قيل له هذا يدل على ان النفل أكد في حكم القراءة من الفرض فاذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض اخرى ان يجوز والوجه الآخر ان احداً لم يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب في احدهما اوجبهما في الآخر ومن اسقط فرضها في احدهما اسقطه في الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض **ب** فان قال قائل فالدلالة على جواز تركها بالآية **ب** قيل له لان قوله (فاقرؤا ما ييسر من القرآن) يقتضي التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأوا ما شئت الا ترى ان من قال لرجل بع عبدي هذا بما ييسر انه مخير له في بيعه له بما رأى واذا ثبت ان الآية تقتضي التخيير لم يحز لنا اسقاطه والاقصا على شيء معين وهو فاتحة الكتاب لان فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير **ب** فان قال قائل هو بمنزلة قوله (فاستيسر من الهدى) ووجوب الاقتصار به على الابل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية **ب** قيل له ان خياره باق في ذبحه أيها شاء من الاصناف الثلاثة فام يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخ وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد اثر في قراءة آية دون ما هو اقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لان خياره باق في ان يقرأ ايما شاء من آي القرآن **ب** فان قال قائل قوله (فاقرؤا ما ييسر من القرآن) يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها **ب** قيل له لا يجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز ان تكون عبادة الا وهي من اركانها التي لا تصح الا بها الثاني ان ظاهره يقتضي التخيير في جميع ما يقرأ في الصلاة فلا يجوز تخصيصه في بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث ان قوله (فاقرؤا ما ييسر) امر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه الى التدب من القراءة دون الواجب منها وما يدل على ما ذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مؤمل بن اسماعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن علي بن يحيى بن خلاد عن عمران رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وقال له ارجع فصل فانك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلى ثم جاء الى النبي عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام انه لا تتم صلاة احد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه

ثم يكبر ويحمد الله تعالى وينفي عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله اكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن المتق حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله قال حدثني سعيد بن ابي سعيد عن ابيه عن ابي هريرة ان رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال اذا قلت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ مايسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث بكر قال ابو بكر قال في الحديث الاول ثم اقرأ ما شئت. وفي الثاني مايسر فخير في القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضاً لعلمه ايها مع علمه بجهل الرجل باحكام الصلاة اذ غير جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا احمد بن علي الحزار قال حدثنا عامر بن سيار قال حدثنا ابو شيبة ابراهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن ابي نضرة عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب او غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى بن خلاد عن رفاع بن رافع بهذه القصة قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قلت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله ان تقرأ وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار الاخر لانه محمول على انه يقرأ بها ان يسر اذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور في غيره ومعلوم ان احد الخبرين غير منسوخ بالآخر اذ كانا في قصة واحدة بكر فان قال قائل لما ذكر في احد الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر في الآخر الامر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله ان تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك ان التخيير المذكور في الاخبار الاخر انما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انما هو اغفال من بعض الرواة ولان في خبرنا زيادة وهو الامر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير بكر قيل له غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقاً على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت لامكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب ان نقول التخيير المذكور في الخبر المطلق حكمه ثابت في الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاماً في فاتحة الكتاب وغيرها كانه قال اقرأ بأم القرآن ان شئت وبما سواها فيكون في ذلك استعمال زيادة التخيير في فاتحة الكتاب دون تخصيصه في بعض القراءة دون بعض ويدل عليه ايضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصري قال حدثنا ابو عثمان الهدي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد في المدينة انه لا صلاة الا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فإزاد) وقوله لا صلاة الا بالقرآن يقتضي جوازها بما قرأ به من شيء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فإزاد يدل ايضاً على جوازها بنبرها لانه لو كان فرض القراءة متيناً بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب

فما زاد ولقال بفاتحة الكتاب وما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أيما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما في السند على هذا الوجه لا يوهنه لانه قد روى انه قد سمع من أبيه ومن أبي السائب جميعاً فلما قال فهي خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لأنها لو لم تكن جائزة لما اطلق عليها اسم النقصان لان اثباتها ناقصة ينفي بطلانها اذ لا يجوز الوصف بالنقصان لما ثبت منه شيء الا ترى انه لا يقال للناقصة اذا حالت فلم تحمل انها قد اخذت وانما يقال اخذت وخذت اذا الفت ولدها ناقص الحلقة او وضعته لغير تمام في مدة الحمل فاما ما لم تحمل فلا توصف بالخداج ثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذ النقصان غير ناف للاصل بل يقتضي ثبوت الاصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى ايضاً عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فاثبتها ناقصة واثبات النقصان يوجب ثبوت الاصل على ما وصفنا وقد روى ايضاً عن النبي عليه السلام (ان الرجل يصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسا عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها ❦ فان قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهي خداج فهي خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عينة في ذكرها فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضاً سقطا فلم يثبت كونها ناقصة اذ لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب. ❦ قيل له لا يجوز ان يعارض مالك وابن عينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاعغال اجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة اخرى القراءة مطلقة وايضاً فحاش ان يكون المراد بذكر الاطلاق ما قيده في خبر هذين ❦ فان قال قائل اذا جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأساً لاثباته ايها ناقصة مع عدم القراءة رأساً ❦ قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضي ظاهر الخبرين الا ان الدلالة قامت على ان ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر ❦ قال ابو بكر وقد رويت اخبار اخرى في قراءة فاتحة الكتاب محتج بها من يراها فرضاً فمنها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي وبنصفها لعملي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدي عبدي وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على انها من فروضها كما انه لما عبر عن الصلاة

بالقرآن في قوله (وقرآن الفجر) واداد قراءة صلاة الفجر دل على انها من فروضها وكما عبر
 عنها بالركوع فقال (واركعوا مع الراكعين) دل على انه من فروضها : قيل له لم تكن العبارة
 عنهما لما ذكرت موجبا لفرض القراءة والركوع فيها دون ما تناوله من لفظ الامر المقتضى
 للإيجاب وليس في قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي أمر وإنما أكثر ما فيه الصلاة
 بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتضى الإيجاب لأن الصلاة تشمل على التواقل والقروض
 وقد افاد النبي عليه السلام بهذا الحديث نفي الإيجابا لانه قال في آخره فمن لم يقرأ فيها بام القرآن
 فهي خداج فاثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم انه لم يرد نسخ اول كلامه يا آخره فدل ذلك
 على ان قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب
 ان يكون قراءتها فرضا فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن انس بن ابي النس
 عن عبدالله بن نافع بن العيص عن عبدالله بن الحارث عن المطلب بن ابي وداعة قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مني مني وتشهد في كل ركعتين وتبأس وتمسكن
 وتقع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهي خداج) ولم يوجب ذلك ان يكون ما ساء صلاة
 من هذه الافعال فرضا فيها ومما يحتج به المخالفون ايضا حديث عباد بن الصامت ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر
 قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابن يشار قال حدثنا جعفر عن ابي عثمان عن ابي هريرة قال
 امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انادي ان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فازاد : قال
 ابوبكر قوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) يحتمل لثني الاصل ونفي الكمال وان كان
 ظاهرا عندنا على نفي الاصل حتى تقوم الدلالة على ان المراد نفي الكمال ومعلوم انه غير
 جائز ارادة الامرين جميعا لانه متى اراد نفي الاصل لم يثبت منه نفي واذا اراد نفي الكمال
 وثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وارادتهما معا متفية مستحيلة والدليل على انه لم يرد
 نفي الاصل ان اثبات ذلك اسقاط التخيير في قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن)
 وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد وبدل عليه ايضا ما رواه ابو حنيفة
 وابو معاوية وابن فضيل وابو سفيان عن ابي نضرة عن سعيد عن النبي عليه السلام قال
 لا تجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في الفريضة وغيرها الا ان ابا حنيفة
 قال معها غيرها وقال معاوية لا صلاة ومعلوم انه لم يرد نفي الاصل وإنما مراده نفي الكمال
 لاتفاق الجميع على انها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وان لم يقرأ معها غيرها ثبت انه اراد
 نفي الكمال واجباب النقصان وغير جائز ان يريد به نفي الاصل ونفي الكمال لتضادها
 واستحالة ارادتهما جميعا بلفظ واحد : فان قال قائل هذا حديث غير حديث عباد
 وابي هريرة وجائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
 فاوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضا فيها وقال مرة اخرى ما ذكره سعيد من قراءة
 فاتحة الكتاب ونفي معها واراد به نفي الكمال اذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها : قيل له

ليس معك تاريخ الحديثين ولا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حالين ومحتاج الى دلالة في اثبات كل واحد من الخبرين في الحالين ومخالفك ان يقول لما لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعا جعلتهما حديثا واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو ان كل ما لم يعرف تاريخه فسيبيله ان يحكم بوجودها معاً واذا ثبت انه قالهما في وقت واحد بزيادة السورة فمعلوم انه مع ذكر السورة لم يرد في الاصل وانما اراد اثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلواته ولا ايمان لمن لا امانة له) وكقوله تعالى (انهم لا ايمان لهم لعلهم يتبهون الا تقابلون قوماً نكثوا ايمانهم) فنهاها بدءاً وانبتها تانياً لانه اراد في الكمال لا في الاصل اي لا ايمان لهم وافية فيقولون بها : فانه قال قائل فهلا استعملت الاخبار على طواهرها واستعملت التخيير المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب : فيقول له لو انفردت الاخبار عن الآية لما كان فيها ما يوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب طمأنينة من ان فيها ما لا يحتمل الاثبات الاصل مع تركها واحتمال سائر الاخبار الاخر لنفي الاصل ونفي الكمال وعلى ان هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب الى التفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في اول المسئلة فارجع اليه فانك تحجده كافياً ان شاء الله تعالى

فصل في ذكر

قال ابو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ما ذكرنا من حكمها تقتضي امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء اولى واخرى بالاجابة لان السورة مفتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) الى (مالك يوم الدين) ثم الاعتراف بالعبادة له وافرادها له دون غيره بقوله (اياك نعبد) ثم الاستعانة به في القيام بعبادته في سائر ما بينا الحاجة اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله (اياك نستعين) ثم الدعاء بالثبوت على الهداية التي هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لان قوله (اهدنا الصراط المستقيم) هو دعاء للهداية والثبوت عليها في المستقبل اذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق عما صل عنه الكفار من معرفة الله وحده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على ان قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) مع انه تعليم لنا الحمد هو امر لنا به قوله (اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان الامر بقول الحمد مضر في ابتداء السورة وهو مع ما ذكرناه رقية وعودة وشفاء لما حدثنا به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المني قال حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن جعفر بن ابى اس

عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال كنا في سرية فمررنا بحى من العرب فقالوا سيدنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت انا ولم افعل حتى جعلوا لنا جعلاً فجعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فاخذت الشاة ثم قلت حتى نأتى النبي عليه السلام فأتيناه فاخبرناه فقال علمت انها رقية حق اضربوا لي معكم بسهم * ولهذه السورة اسماء منها ام الكتاب لانها ابتداء قال الشاعر * الارض معقلنا وكانت امنا * فسمى الارض امنا لانه منها ابتدأنا الله تعالى وهي ام القرآن واحدى العبارتين تنفى عن الاخرى لانه اذا قيل ام الكتاب فقد علم ان المراد كتاب الله تعالى الذي هو القرآن فويل تارة ام القرآن وتارة ام الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعاً عن النبي عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني قال سيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثاني فقال السبع المثاني هي ام القرآن وانما اراد بالسبع انها سبع آيات ومعنى المثاني انها تأتي في كل ركعة وذلك من سننها وليس من سنة سائر القرآن اعادته في كل ركعة

ومن سورة البقرة

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يتضمن الامر بالصلاة والزكاة لانه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الايمان بالغيب وهو الايمان بالله وبالبعث والنشور ورائر ما رزقنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقضى ذلك ايجاب الصلاة والزكاة المذكورتين في الآية * وقد قيل في اقامة الصلاة وجوبها امامها من تقويم الشيء وتحقيقه ومنه قوله (واقموا الوزن بالقسط) وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فعبّر عنها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فروض غيره كقوله (فاقرؤا ما ينسر من القرآن) والمراد الصلاة التي فيها القراءة وقوله تعالى (وقرآن الفجر) المراد القراءة في صلاة الفجر وكقوله (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) وقوله (واركعوا واسجدوا) وقوله (واركعوا مع الراكعين) فذكر ركنا من اركانها الذي هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها فصار قوله (يقيمون الصلاة) موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض الصلاة ويحتمل (يقيمون الصلاة) يديمون فروضها في اوقاتها كقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) اي فرضاً في اوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى (قاتماً بالقسط) يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول في الشيء الراتب الدائم قائم وفي فاعله مقيم يقال فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق اذا حضر اهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز ان تكون مرادة بالآية وقوله (ومما رزقناهم ينفقون) في فحوى الخطاب دلالة على ان المراد المفروض من النفقة وهي الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت) وقوله (وانفقوا في سبيل الله) وقوله (والذين

يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) والذي يدل على ان المراد المفروض منها انه
قرنها الى الصلاة المفروضة والى الايمان بالله وكتابه وجعل هذا الاتفاق من شرائط التقوى
ومن اوصافها ويدل على ان المراد المفروض من الصلاة والزكاة ان لفظ الصلاة اذا اطلق غير
مقيد بوصف او شرط يقتضى الصلوات المعهودة المفروضة كقوله (اقم الصلاة لدلوك الشمس)
و(حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ونحو ذلك فلما اراد باطلاق اللفظ الصلاة المفروضة
كان فيه دلالة على ان المراد بالاتفاق ما فرض عليه منه ولم يمدح هؤلاء بالاتفاق بما رزقهم الله دل
ذلك على ان اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح منه دون المحظور وان ما اغتصبه وظلم
فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لانه لو كان رزقاله لجاز انفاقه واخراجه الى غيره على وجه الصدقة
والقرب به الى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه
وكذلك قال النبي عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ في اللغة قال الله تعالى
(وتجملون رزقكم انكم تكذبون) اى حفظكم من هذا الامر الكذب به وحظ الرجل هو
نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه في هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح
الطيب * ولرزق وجه آخر وهو ما خلقه الله تعالى من اقوات الحيوان فجاز اضافة ذلك اليه
لانه جعله قوتا وغذاء * وقوله تعالى في شأن المنافقين واخباره عنهم باظهار الايمان للمسلمين من
غير عقيدة واظهار الكفر لاخوانهم من الشياطين في قوله ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ وقوله ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون﴾ الى قوله
﴿واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون﴾ يحتاج
به في استنباط الزنديق الذي اطلع منه على اسرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى اخبر عنهم
بذلك ولم يأمر بقتالهم وامر النبي عليه السلام بقبول ظاهريهم دون ما علمه هو تعالى من
حالهم وفساد اعتقادهم وضأرهم ومعلوم ان نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لانها
نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذه الآية نظائر
في سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما في ذكر المنافقين وقبول ظاهريهم دون
حملهم على احكام سائر المشركين الذين امرنا بقتالهم واذا انتهينا الى مواضعها ذكرنا احكامها
واختلاف الناس في الزنديق واحتجاج من يحتاج بها في ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام
(امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا من دماءهم واموالهم
الا بحقها وحسابهم على الله) وانكر على اسامة بن زيد حين قتل في بعض السرايا رجلا
قال لا اله الا الله حين حمل عليه ليطنه فقال هلا شقت عن قلبه يعنى انه محمول على حكم
الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا الى العلم به * قال ابو بكر وقوله تعالى ﴿ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار
دون الاعتقاد لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله وما هم
بمؤمنين وروى عن مجاهد انه قال في اول البقرة اربع آيات في نعم المؤمنين وآيات

[١] هكذا في النسخ
التي بأيدينا وصوابه
جيرة

في تمت الكافرين وثلاث عشرة آية في تمت المنافقين * والنفاق اسم شرعي جعل سمة لمن يظهر
الايان ويسر الكفر خصوا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين
اذ كانوا مخالفين لساير المبادئ بالشرك في احكامهم واصله في اللغة من نافق اليربوع وهو
الجحر الذي يخرج منه اذا طلب لانه اججرة [١] يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذي
يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد اعد * وقوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا)
هو مجاز في اللغة لان الخديعة في الاصل هي الاخفاء وكان المنافق اخفى الاشراك وظهر
الايان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شيء
ولا يصح ان يخادع في الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من
احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع بتاتر بشيء او غير
عارفين فذلك ابعد اذ لا يصح ان يقصده لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم لانهم عملوا عمل
الخادع وبإل الخداع راجع عليهم فكأنهم انما يخادعون انفسهم وقيل ان المراد يخادعون
رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كما قال (ان الذين يؤذون الله
ورسوله) والمراد يؤذون اولياء الله واي الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز
استعماله الا في موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا رسول الله تعالى لتزول عنهم احكام سائر
المشركين الذين امر النبي عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز ان يكونوا اظهروا الايمان
للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضاً ويتواصلون فيما بينهم وجائز ان يكونوا
يظهرون لهم الايمان ليفشوا اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله
تعالى «والله يستهزئ بهم» مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن
في معناه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه
لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم) والثاني ليس باعتداء وقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به)
والاول ليس بعقاب وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء
والاول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر:

ألا لا يحجلن احد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم في ازدواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك
اطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهو انه لما كان وبال الاستهزاء راجعاً عليهم ولاحقاً لهم كان
كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين
واخر عقابهم فاغثروا بالامهال كانوا كالمستهزئ بهم * ولما كانت اجرام المنافقين اعظم من اجرام سائر
الكفار المبادئ بالكفر لانه جمعوا الاستهزاء والخادعة بقوله (يخادعون الله) وقولهم (انما
نحن مستهزون) وذلك زيادة في الكفر وكذلك اخبر الله تعالى انهم (في الدرك الاسفل من النار)
ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه في الآخرة خالف بين احكامهم في الدنيا واحكام

مطلب

في ان عقوبات الدنيا غير
موضوعة على مقادير
الاجرام وانما هي على
ما يعلمه الله تعالى
من المصالح فيها

سائر المظهرين للشرك في رفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجرامهم مجرى المسلمين في التوارث وغيره ثبت ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا اجرى الله تعالى احكامه فاجب رجم الزاني المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى الى قوله عليه السلام في ما عن بعد رجه وفي الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبات توبته وقال تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وحكم في القاذف بالزنا بجلده ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا واوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة قنبت بذلك ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولانه لما كان جائزاً في العقل ان لا يوجب في الزنا والقذف والسرقة حداً رأساً ويكل امرهم الى عقوبات الآخرة جاز ان يخالف بينها فيوجب في بعضها اغلاظ ما يوجب في بعض ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق وما ذكره الله تعالى من امر المنافقين في هذه الآية واقرارهم من غير امر لنا بقتالهم اصل فيها ذكرنا ولان الحدود والعقوبات التي اوجبها من فعل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى ما يفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز ان لا يعاقب المنافق في الدنيا بالآلام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلاً الى الآخرة جاز ان لا يتعبدنا بقتله في الدنيا وتمجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد غير النبي عليه السلام بمكة بعد ما بعثه الله تعالى ثلث عشرة سنة يدعو المشركين الى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأموراً بدعائهم في ذلك بألين القول والطفه فقال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن) وقال (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وقال (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم) في نظائر ذلك من الآيات التي فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من اصل ما وصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال خاصاً في بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويسر الكفر وان كان المنافق اعظم جرماً من غيره * وقوله تعالى (الذي جعل لكم الارض فراشاً) يعني والله اعلم قراراً كقوله (الذي جعل لكم الارض قراراً) وقوله (لم نجعل الارض مهاداً) فسيماها فراشاً والاطلاق لا يتناولها وانما يسمى به مقيداً كقوله تعالى (والجبال اوتاداً) واطلاق اسم الاوتاد لا يفيد الجبال وقوله (والشمس سراجاً) ولذلك قال الفقهاء ان من حلف لا ينسأ على فراش فنام على الارض لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد في سراج فقام في الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من الاسماء وليس في العادة

اطلاق هذا الاسم للارض والشمس وهذا كما سمي الله تعالى الجاحد له كافراً وبسمى
 الزارع كافراً والشاك السلاح كافراً ولا يتناولهما هذا الاسم في الاطلاق وإنما يتناول
 الكافر بالله تعالى ونسأثر ذلك من الاسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها في كثير
 من الاحكام فإكان في المادة مطلقاً فهم على اطلاقه والمقيد فيها على تقيده ولا يتجاوز به
 موضعه * وفي هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى وأثبت الصانع الذي لا يشبه شئ القادر
 الذي لا يعجزه شئ وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير
 متزايلة ولا متنايرة كما قال تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً) وكذلك ثبتت الارض
 ووقوفها على غير سند فيه اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وأنه لا يعجزه شئ
 وفيها تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة * وقوله تعالى ﴿ فاخرج به من الثمرات
 رزقاً لكم ﴾ نظير قوله (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) وقوله (وسخر لكم
 ما في السموات وما في الارض) وقوله (قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
 من الرزق) يحتج بجميع ذلك في ان الاشياء على الاباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه
 شئ الا ما قام دليله * وقوله تعالى ﴿ وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
 من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ﴾ فيه اكبر دلالة على صحة نبوة
 نبينا عليه السلام من وجوه احدها انه تحداهم بالانيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم
 عليه من الانفة والحمية وأنه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم منهم
 تعلم اللغة العربية وعلمهم اخذ فلم يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال
 والانفس في توهين امره وابطال حججه وكانت معارضته لو قدروا عليها ابلغ الاشياء في ابطال
 دعواه وتفريق اصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على انه من عند الله الذي
 لا يعجزه شئ وأنه ليس في مقدور العباد مثله وإنما اكبر ما اعتذروا به انه من اساطير الاولين
 وأنه سحر فقال تعالى (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وقال (فأتوا بعشر سور
 مثله مفتريات) فتحداهم بالنظم دون المعنى في هذه الصورة واظهر عجزهم عنه فكانت هذه
 معجزة باقية لنبينا صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله
 بها على سائر الانبياء لان سائر معجزات الانبياء تقضت بانقضائهم وإنما يعلم كونها معجزة من
 طريق الاخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له
 حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان في عصره من لزوم الحجة به
 وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة انه معلوم عند المؤمنين بالنبي عليه السلام
 وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلاً واكملهم خلقاً وأفضلهم رأياً فما طعن عليه
 احد في كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه
 ان يدعى انه نبي الله قد ارسله الى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاماً يظهره
 ويقرعهم به مع علمه بان كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل

قوله * ثبتت الارض
 ووقوفها على غير سند *
 فيه صراحة قطعية بان
 الارض موقوفة على
 تنالها كما هو مصرح
 في كلام على رضي الله
 عنه في كتاب نهج
 البلاغة واما ما ذكره
 بعض المتأخرين في كتبهم
 من حديث الصخرة
 والنور فلا يصح شئ
 منه اصلاً بل هي اخبار
 ملفقة مأخوذة من الاخبار
 الاسرائيلية فلا يجوز
 الاعتماد عليها ولا الركون
 اليها * لمصححه *

ذلك على انه لم يخدمهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه الا وهو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث
قوله تعالى في نسق التلاوة ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ فاخبر انهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك
منهم وذلك اخبار بالغيب ووجد مخبره على ما هو به ولا تتعلق هذه باعجاز النظم بل هي قائمة
بنفسها في تصحيح نبوته لانه اخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولي انكم مع
صحة اعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس رأسه وان يقوم من موضعه
فلا يقع ذلك منهم مع سلامة اعضائهم وجوارحهم وتقرعهم به مع حرصهم على تكذيبه
كان ذلك دليلا على صحة نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح الا كونه من قبل القادر الحكيم
الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال ﴿قَالَ ابوبكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن
والانس بالعجز عن الايمان بمثل القرآن بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فلما ظهر عجزهم
قال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) فلما عجزوا قال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين)
فتحدهم بالايان بمثل اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحاجة
واعرضوا عن طريق الحاجة وصمدوا على القتال والمغالبة امر الله نبيه بقتالهم وقيل
في قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) انه اراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم
من دون الله لانهم كانوا يزعمون انها تشفع لهم عند الله وقيل انه اراد جميع من يصدقكم
وبوافقكم على قولكم وافاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والانفراد كقوله
(لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا) فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهت اليه
من سورة البقرة الامر والتبذئة بسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعائه والرغبة
اليه في الهداية الى الطريق المؤدى الى معرفته والى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين
لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتداء في سورة البقرة بذكر المؤمنين
ووصفهم ثم ذكر الكافرين ووصفهم ثم ذكر المنافقين ونتمهم وتقريب امرهم الى قلوبنا بالمثل الذي
ضربه بالذي استوقد ناراً وبالبرق الذي يضيء في الظلمات من غير بقاء ولا نيات وجعل ذلك مثلاً
لاظهارهم الايمان وان الاصل الذي يرجعون اليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل
والمطر الذين يعرض في خلالهما برق يضيء لهم ثم يذهب فيقون في ظلمات لا يبصرون
ثم ابتداء بعد انقضاء ذكر هؤلاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطه
الارض وجعلها قرارا ينتفعون بها وجعل معاشهم وسائر منافعهم واقواتهم منها واقامتها
على غير سند اذ لا بد ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان ممسكها ومقيمها كذلك
هو الله خالقها وخالقكم المتم عليكم بما جعل لكم فيها من اقواتكم وسائر ما اخرج من ثمارها
لكم اذ لا يجوز ان يقدر على مثل ذلك الا القادر الذي لا يعجزه ولا يشبهه شئ فحتم
على الاستدلال بدلائله ونههم على نعمته ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبي عليه السلام

بما اظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم في ذلك كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال (فلا تجعلوا لله انداداً وانتم تعلمون) يعني والله اعلم تعلمون ان ما تدعون آلهة لا تقدر على شئ من ذلك وان الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل في معنى قوله وانتم تعلمون انكم تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم به الوصول الى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز في العقل اباحة الجهل بالله تعالى مع اراحة العلة والتمكن من المعرفة * فلما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عطف عليه بذكر الوعيد بقوله * فان لم تعملوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين * ثم عقب بذكر ما وعد المؤمنين في الآخرة بقوله * وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار * الى آخر ما ذكر * قال ابو بكر رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبية على دلائل التوحيد واثبات النبوة الامر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفي الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه في معرفاته والعلم بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيده وصدق رسوله على الخبر دون اقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار) يدل على ان البشارة هي الخبر السار والاطهر والاغلب ان اطلاقه يتناول من الاخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وان كان قد يجري على غيره مقيداً كقوله (فبشرهم بعذاب اليم) وكذلك قال اصحابنا فيمن قال اي عبد بشري بولادة فلانة فهو حرق بشروه جماعة واحداً بعد واحد ان الاول يعتق دون غيره لان البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال اي عبد اخبرني بولادتها فاخبروه واحداً بعد واحد انهم يعتقون جميعاً لانه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر المخبرين وفي البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على ان موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر في وجهه يعني الفرح والسرور قال الله في صفة وجوه اهل الجنة (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) فاخبر عما ظهر في وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيراً تفضلاً منهم الى الاخبار بالخبر دون الشر وسموا ما يعطى البشير على هذا الخبر بشري وهذا يدل على ان الاطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف الى غيره الا بدلالة وانه متى اطلق في الشر فانما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) معناه اخبرهم ويدل على ما وصفنا من ان البشير هو المخبر الاول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تبشير هذا الامر يمتنون اوله ولا يقولون ذلك في الشر وفيما ينبغي وانما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول ان اصله فيما يسر وفيما لان معناه ما يظهر اولاً في بشرة

(مطلب) في امر الله تعالى باستعمال الجميع العقلية والاستدلال بها

الوجه من سه ور او غم الا انه كثر فيما يسر فصار الاطلاق اخص به منه بالشر * وقوله تعالى
 ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
 يدل على انه علم الاسماء كلها لا دم اعنى الاجناس بمعانيها لعموم اللفظ في ذكر الاسماء وقوله
 ثم عرضهم على الملائكة فيه دلالة على انه اراد اسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن
 انس الا انه قد روى عن ابن عباس ومجاهد انه علمه اسماء جميع الاشياء وظاهر اللفظ يوجب
 ذلك * فان قيل لما قال عرضهم دل على انه اسماء من يعقل لانهم انما يطلق فيها يعقل دون
 ما لا يعقل * قيل له لما اراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب اسم ما يعقل كقوله تعالى
 (خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى
 على اربع) لما دخل في الجملة من يعقل اجري الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على
 ان اصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لا دم عليه السلام عليها على اختلافها وانه علمه
 اياها بمعانيها اذ لا فضيلة في معرفة الاسماء دون المعاني وهي دلالة على شرف العلم وفضيلته لانه
 تعالى لما اراد اعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الاسماء بمعانيها حتى اخبر الملائكة بها ولم تكن
 الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل في ذلك * ومن الناس من يقول ان لغة آدم وولده
 كانت واحدة الى زمان الطوفان فلما اغرق الله تعالى اهل الارض وبقي من نسل نوح من بقي
 وتوفي نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا ارادوا بناء صرح ببابل يتمتعون به من طوفان ان كان
 بلبل الله السنتهم فتسبى كل فرقة منهم اللسان الذي كان عليه وعلمها الله الالسة التي توارثها
 بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا في البلدان وانتشروا في الارض * ومن الناس من ياتي ذلك
 ويقول لا يجوز ان ينسى انسان كامل العقل جميع لغة التي كان يتكلم بها بالامس وانهم
 قد كانوا عارفين بجميع اللغات الى ان تفرقوا فاقصر كل امة منهم على اللسان الذي هم عليه
 اليوم وتركوا سائر الالسة التي كانوا عرفوها ولم تأخذها عنهم اولادهم ونسلهم فلذلك
 لم يعرف من نشأ بعدهم سائر اللغات

باب السجود لغير الله تعالى

قال الله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ روى شعبة عن قتادة ان الطاعة
 كانت لله تعالى في السجود لا دم اكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة في قوله (وخروا له
 سجداً) قال كانت تحييتهم السجود وليس يمنع ان يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة
 ونحية لا دم عليه السلام وكذلك سجود اخوة يوسف عليهم السلام واهله له وذلك
 لان العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والتحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم
 ومن الناس من يقول ان السجود كان لله وآدم كان بمنزلة القبة لهم وليس هذا بشئ لانه
 يوجب ان لا يكون لا دم في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضي ان يكون
 آدم مفضلاً مكرماً فذلك كظواهر الحمد اذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل

على ما يطلق من ذلك مجازاً كما يقال اخلاق فلان محمودة ومذمومة لان حكم اللفظ ان يكون محمولا على بابيه وحقيقته ويدل على ان الامر بالسجود قد كان ارادته تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله قول ابليس فيما حكي الله عنه (أسجد لمن خلقت طيناً قال أأنتك هذا الذي كرمت على) فاخبر ابليس ان امتليحه كان من السجود لاجل ما كان من تفضيل الله وتكرمه بأمره اياه بالسجود له ولو كان الامر بالسجود له على انه نصب قبة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لا آدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه ان يكون قد كان باقياً الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد اكرامه وتجييله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في اباحة تقبيل اليد اخبار وقد روى الكراهة الا ان السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس ان النبي عليه السلام قال ما ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث انس بن مالك ﷺ قوله تعالى ﷻ وآمنوا بما انزلت مصداقاً لما معكم ولا تكونوا اول كافرين ﷻ قيل ان فائدة قوله ولا تكونوا اول كافرين وان كان الكفر قبوحاً من الاول والاخر منها عنه الجميع ان السابق الى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لاثمه وجرمه كقوله تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم) وقوله (من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) وروى عن النبي عليه السلام ان على ابن آدم القاتل كفلاً من الاثم في كل قتل ظلماً لانه اول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ﷺ قوله تعالى ﷻ وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ﷻ لا يخلو من ان يكون راجعاً الى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها او ان يكون متاولاً صلاة بحملة وزكاة بحملة موقوفة على البيان الا انا قد علمنا الآن انه قد اريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوات الواجبة اما لانه كان ذلك معلوماً عند المخاطبين في حال ورود الخطاب أو ان يكون كان ذلك بحمل ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه يفيد اثبات فرض الركوع في الصلاة وقيل انه انما خص الركوع لان اهل الكتاب لم يكن لهم ركوع في صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل ان يكون قوله واركعوا عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة في قوله (فاقرؤا ما ينسر من القرآن) وقوله (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً) والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة احدهما ايجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من فرضها والثاني الامر بالصلاة مع المصلين ﷻ فان قيل قد تقدم ذكر الصلاة في قوله واقموا الصلاة فغير جائز ان يريد بمطف الركوع عليها الصلاة بينها ﷻ قيل له هذا جائز اذا اريد بالصلاة المبدوء بذكرها الاجمال دون صلاة معهودة

فيكون حينئذ قوله واركعوا مع الراكعين اشارة لهم على الصلاة التي بينها بركوعها وسائر فروضها وايضاً لما كانت صلاة اهل الكتاب بغير ركوع وكان في اللفظ احتمال رجوعه الى تلك الصلاة بين انه لم يرد الصلاة التي يعبد بها اهل الكتاب بذات التي فيها الركوع وقوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ ينصرف الامر بالصبر على اداء الفرائض التي فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقدروى سعيد عن قتادة : انهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف في اجتناب معاصيه واداء فرائضه كقوله (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ويحتمل ان يريد به الصبر والصلاة المندوب اليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل الا ان الاظهر ان المراد المفروض منهما لان ظاهر الامر للايجاب ولا يصرف الى غيره الا بدلالة وقوله تعالى ﴿وَإِنَّمَا لِكَبِيرَةٍ﴾ فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله (والله ورسوله احق ان يرضوه) وقال (واذا رأوا تجارة اولهوا انقصوا اليها) وقول الشاعر :

فمن يك امسى بالمدينة رحله * فاني وقيار بها لغريب

مطلب
يحتج بقوله تعالى (فبدل
الذين ظلموا) الآية
على ان الاذكار توقيعية
لا يجوز تغييرها

قوله تعالى ﴿فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم﴾ يحتج بها فيما ورد من التوقيف في الاذكار والا قول بأنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به علينا المخالف في تجوزنا تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح وفي تجوز القراءة بالفارسية على مذهب أبي حنيفة وفي تجوز التكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التملك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لان قوله تعالى ﴿فبدل الذين ظلموا انما هو في القوم الذين قيل لهم﴾ اذخلوا الباب سجداً وقولوا حطة ﴿يعني حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس امروا ان يستغفروا وروى عنه ايضاً انهم امروا ان يقولوا هذا الامر حق كما قيل لكم وقال عكرمة امروا ان يقولوا لا اله الا الله فقالوا بدل هذا حطة حرام تجاهلاً واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى لفظ في ضد المعنى الذي امروا به اذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا الى الاصرار والاستهزاء فاما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم يتأوله الآية اذ كانت الآية انما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فالحق بهم الذم بهذا الفعل وانما يشاركهم في الذم من يشاركهم في الفعل مثلاً بمثل فاما من غير اللفظ واتى بالمعنى فلم يتضمنه الآية وانما نظير فعل القوم اجازة من يحجز المتعة مع قوله تعالى (الا على ازواجهم او ما ملكت ايمنهم) فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة التكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذي يجوز ان يلحقه الذم بحكم الآية * وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتُحَدِّثُنا هُزُوءاً﴾ الى قوله ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ فقلنا اضربوه ببعضها الى آخر الآية * قال ابو بكر في هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الاحكام والدلائل على المعاني الشريفة فاولها

ان قوله تعالى ﴿وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لان الامر بذبح البقرة انما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في النزول والآخر ان ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وان كان مقدماً في المعنى لان الواو لا توجب الترتيب كقول الفاضل اذ ذكر اذ اعطيت الف درهم زيداً اذ بنى دارى والبناء مقدم على العطية والدليل على ان ذكر البقرة مقدم في النزول قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ فدل على ان البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك اضرمت ونظير ذلك قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه (قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل) ومعلوم ان ذلك كان قبل هلاكهم لان تقديم الكلام وتأخير اذ كان بعضه معطوفاً على بعض بالواو غير موجب ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله ﴿إِنِ اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ قد دل على جواز ورود الامر بذبح البقرة بقره مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المأمور بخبراً في ذبح ادنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتة واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما الفاضلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقاً فكان ذلك امراً لازماً في كل واحد من آحاد ما تناولوا العموم وانهم لما تعتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المراجعة مرة بعد اخرى شدد الله عليهم التكليف وذهبهم على مراجعته بقوله ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ وروى الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لاجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابي المسالية والحسن ومجاهد واحتج من ابي القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما ادعيتهم من اقتضاء عموم اللفظ لورد التكثير في بدء المراجعة وهذا ليس بشئ لان التكثير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من التكثير كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احات لهم) والثاني قوله (وما كادوا يفعلون) وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بدأ وانه قد كان عليهم المسارعة الى فعله فقد حصلت الآية على معان احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثاني ان الامر على الفور وان على المأمور المسارعة الى فعله على حسب الامكان حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير والثالث جواز ورود الامر بشئ مجهول الصفة مع تحيير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الامر وانه لا يصر الى التدب الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك ان زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لان قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) اقتضى ذبح بقرة ايها كانت وعلى أى وجه شاؤوا

قوله والثاني ان الامر على الفور الى آخره هذا مذهب ابي الحسن الكرخي شيخ المصنف وهو خلاف ما عليه جمهور الحنفية وعامة المتكلمين من ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور وهو الصحيح « لمصححه »

وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا ﴿ ادع لنا ربك بين لنا ما هي ﴾ فقال ﴿ انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ﴾ نسخ التخيير الذي اوجبه الامر الاول في ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل لهم افعلوا ما تؤمرون فابان انه كان عليهم أن يذبحوا من غير تأخير على هذه الصفة أي لون كان وعلى أي حال كانت من ذلول او غيرها فلما قالوا ﴿ ادع لنا ربك بين لنا ما لوئها ﴾ نسخ التخيير الذي كان في ذبح أي لون شاؤا منها وبقي التخيير في الصفة الاخرى من امرها فلما راجعوا نسخ ذلك ايضا وامروا بذبجها على الصفة التي ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذي ذكرنا في امر النسخ دل ان الزيادة في النص بعد استقرار حكمه يوجب نسخه لان جميع ما ذكرنا من الاوامر الواردة بعد مراجعة القوم انما كان زيادة في نص كان قد استقر حكمه فاجب نسخه ومن الناس من يحتاج بهذه القصة في جواز نسخ الفرض قبل مجيء وقته لانه قد كان معلوما ان الفرض عليهم بدأ قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجيء وقت الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عتيب ورود الامر في اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه اذا على جواز النسخ قبل مجيء وقت الفعل وقد بينا ذلك في اصول الفقه والسادس دلالة قوله (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد واستعمال الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين البكر والفاض الا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون في الباطن خلافه بقوله ﴿ مسلمة لاشية فيها ﴾ يعني والله اعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لانعلمه من طريق الحقيقة وانما تعلمه من طريق الظاهر مع تجويز ان يكون بها عيب باطن والثامن ما حكى الله عنهم في المراجعة الاخيرة ﴿ وانا ان شاء الله لمهتدون ﴾ لما قرنوا الخبر بمشيئة الله وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما امروا به وقد روى انهم لو لم يقولوا ان شاء الله لما اهتموا لها ابدا ولدام الشر بينهم وكذلك قوله (وما كادوا يفعلون) فاعلمنا الله ذلك لطلب نجيح الامور عند الاخبار عنها في المستقبل بذكر الاستثناء الذي هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا في غير هذا الموضع على الامر به في قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) فقيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وانه مالكه والمدبر له والتاسع دلالة قوله ﴿ اتخذنا هزوا ﴾ قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ﴿ على ان المستهزى يستحق سمة الجهل لاستهزاء موسى عليه السلام ان يكون من اهل الجهل بنفيه الاستهزاء عن نفسه وبذل ايضا على ان الاستهزاء بامر الدين من كبائر الذنوب وعظائمها لولا ذلك لم يبلغ ما نحه النسبة الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه تقدم الى عبيد الله بن الحسن العنبري القاضي قال وعلى جبة صوف وكان عبيد الله كثير المزح قال فقال له اصوف نعمة جيتك أم صوف كبش فقلت له لا تجهل ابقاك الله قال وآتي وجدت المزاح جهلا فلتوت عليه اتخذنا هزوا

مطلب

دل قوله تعالى (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد

قال اعود بالله ان اكون من الجاهلين قال فاعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم يكن متعبداً بقتل من ظهر منه الكفر وانما كان مأموراً بالنظر بالقول لان قولهم لبي الله اتخذنا هزواً كفر وهو كقولهم لموسى (اجعل لنا الهة كما لهم آلهة) ويدل ايضاً على ان كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نساءهم وبينهم لانه لم يأمرهم بفراقهن ولا تقرير نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) يدل على ان ما يسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه ان الله سيظهره وهو كما روى عن النبي عليه السلام (ان عبداً لو اضع الله من وراء سبعين حجاً لا يظهر الله له ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية) وروى ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبي اسرائيل يخفوا الى اعمالهم وعلى ان اظهرها وقوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عام والمراد خاص لان كلهم ما علموا بالقتال بينه ولذلك اختلفوا وجاز ان يكون قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عاماً في سائر الناس لانه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى ابو ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلاً من بني اسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالتقاء على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتله وقد اختلف في ميراث القاتل وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب انه لا ميراث له سواء كان القتل عمداً او خطأ وانه لا يرث من دية ولا من سائر ماله وهو قول ابى حنيفة والثوري وابى يوسف ومحمد وزفر الا ان اصحابنا قالوا ان كان القاتل صبياً او مجنوناً ورث وقال عثمان بن قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمداً من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وان قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من دية وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال المزني عن الشافعي اذا قتل الباغى العادل أو العادل الباغى لا يتوارثان لانهما قاتلان رحمهما قال ابو بكر لم يختلف الفقهاء في ان قاتل العمد لا يرث المقتول اذا كان بالغاً عاقلاً بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم (القاتل عمداً لا يرث من أخيه ولا من ذي قرابته شيئاً ويرث اقرب
 الناس إليه نسباً بعد القاتل) وروى حصن بن ميسرة قال حدثني عبدالرحمن بن حرملة
 عن عدي الجذامي قال قلت يا رسول الله كانت لي امرأتان فاقتلتا فرميت احدهما فقال اعقلها
 ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وانه لا فرق
 في ذلك بين العمد والمخطئ لعدم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر
 وتلقوه بالقبول مجرى مجرى التوار كقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) وقوله (لا تنكح
 المرأة على عمها ولا على خالتها) و(إذا اختلف البيعان فالقول ما قاله البائع او يترادان) وما جرى
 مجرى ذلك من الاخبار التي مخرجها من جهة الافراد وصارت في حيز التوار لتلقي الفقهاء لها
 بالقبول من استعمالهم اياها فجاز تخصيص آية الموارث بها وبديل على تسوية حكم العمد
 والمخطئ في ذلك ما روى عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرائهم
 عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيعه واستفاضته ان يعترض
 عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على انه لا يرث من دينه وجب ان يكون ذلك حكم
 سائر ماله من وجوه احدها ان دينه ماله وميراث عنه بدليل انه تقضى منها ديونه وتنفذ
 منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقوا
 على انه لا يرث من دينه كان ذلك حكم سائر ماله في الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله
 ورث من دينه فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم دينه في الاستحقاق وجب ان يكون
 حكم سائر ماله حكم دينه في الحرمان اذ كان الجميع مستحقا على سهام ورثته وانه مبدوء به
 في الدين على الميراث ومن جهة اخرى انه لما ثبت انه لا يرث من دينه لما اقتضاء الاثر وجب
 ان يكون حكم سائر ماله كذلك لان الاثر لم يفصل في وروده بين شي من ذلك وقال مالك
 انما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لانه لا يهتم ان يكون قتله ليرثه وهذه العلة
 موجودة في دينه لانها من التهمة ابعد فواجب على مقتضى علة ان يرث من دينه ومن جهة
 اخرى انهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد انه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من دينه
 اذا وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما في حرمان الميراث من دينه
 وايضاً اذا كان قتل العمد وشبه العمد انما حرما الميراث للتهمة في احراز الميراث بقتله فهذا
 المعنى موجود في قتل الخطأ لانه يجوز ان يكون انما اظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله
 فلا يقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب ان يكون في معنى
 العمد وشبهه وايضا تورثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث
 بعض تركة ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبي
 والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه
 العقوبة في الاصول فاجرى قاتل الخطأ مجراء وان لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظاً
 لامر الدم ويجوز ان يكون قد قصد القتل برمي او بضربه وانه اوهم انه قاصد لغيره

فاجرى في ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على اى وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الدم قال النبي عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى ياتيه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) عنه قال ابو بكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضى سقوط حكم قتله رأساً من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية ايضاً عنه فان قيل فانه يحرم النائم الميراث اذا انقلب على صبي فقتله عنه قيل له هو مثل قاتل الخطأ يجوز ان يكون اظهر انه نائم ولم يكن نائماً في الحقيقة واما قول الشافعي في العادل اذا قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقد كان الباغي مستحقاً للقتل فغير جائز ان يحرم الميراث ولا نعلم خلافاً ان من وجب له القود على انسان فقتله قوداً انه لا يحرم الميراث وايضاً فلو كان قتل العادل الباغي يحرمه الميراث لوجب انه اذا كان محارباً فاستحق القتل حداً ان لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لان الامام قام مقام الجماعة في اجراء الحكم عليه فكأنهم قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان الامام قام مقامهم في قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يحرم قتله ميراثه وقال اصحابنا في حافر البئر ووضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان انه لا يحرم الميراث لانه غير قاتل في الحقيقة اذ لم يكن فاعلاً للقتل والسبب اتصال بالمقتول والدليل على ذلك ان القتل على ثلاثة اوجه عمد وخطأ وشبه العمد وحافر البئر ووضع الحجر خارج عن ذلك عنه فان قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالراعى والجارح انهما قاتلان لفعلهما السبب عنه قيل له الرمي وماتوله منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلاً به لاتصال فعله بالمقتول وغثار الرجل بالحجر ووقوعه في البئر ليس من فعله فلا يجوز ان يكون به قاتلاً وقوله تعالى عنه أفقطعمون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يعلمون يدل على ان العالم بالحق المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى اليأس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى (أفقطعمون ان يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع في رشدكم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى عنه وقالوا لن نمس النار الا اياماً معدودة قيل في معنى معدودة انها قليلة كقوله (وشروه بنحوي دراهم معدودة) اى قليلة وقال ابن عباس وقناة في قوله اياماً معدودة انها اربعون يوماً مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد - سبعة ايام وقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياماً معدودات) فسمى ايام الصوم في هذه الآية معدودات وايام الشهر كله وقد اخرج شيخنا لاقول مدة الحيض واكثره انها ثلاثة وعشرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم (المتحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها) وفي بعض اللفاظ (دعى الصلاة ايام حيضك) واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض تسمى اياماً واقلاها ثلاثة واكثرها عشرة لان ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه احد عشر يوماً وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة الى العشرة فدل ذلك على مقدار اقله واكثره فمن الناس من يمترض على هذا الاستدلال بقوله اياماً معدودات وهي ايام الشهر

وقوله الا اياماً معدودة وقد قيل فيه اربعون يوماً وهذا عندنا لا يقدح في استدلالهم لان قوله تعالى اياماً معدودات جائز ان يريد به اياماً قليلة كقوله (دراهم معدودة) بمعنى قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد به انه لم يفرض عليهم من الصوم ما يشد ويصعب ويحتمل ان يريد به وقتاً مهماً كقولهم ايام بنى امية وايام الحجاج ولا يراد به تحديد الايام وانما المراد به زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعى الصلاة ايام اقرائك) قد اريد به لاحالة تحديد الايام اذ لابد من أن يكون للحيف وقت معين مخصوص لا يتجاوز ولا يقصر عنه ففى اضيف ذكر الايام الى عدد مخصوص يتناول ما بين الثلاثة الى العشرة ع قوله تعالى ع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ع قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السيئة واحاطتها به فكان الجزاء مستحقاً بوجود الشرطين غير مستحق بوجود احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليقين على شرطين فى عتاق او طلاق او غيرها انه لا يبحث بوجود احدهما دون وجود الآخر ع قوله تعالى ع واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبوالدين احساناً ع يدل على تأكيد حق الوالدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا او مؤمنين لانه قرنه الى الامر بعبادته تعالى وقوله ع وذى القربى ع يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان الى اليتامى والمساكين ع وقولوا للناس حسناً ع روى عن ابي جعفر محمد بن على وقولوا للناس حسناً ع قال ابو بكر وهذا يدل على انهم كانوا متعبدين بذلك فى المسلم والكافر وقد قيل ان ذلك على معنى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن) والاحسان المذكور فى الآية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه لكل احد وروى عن ابن عباس وقناة انها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) وقد امر الله تعالى بلمن الكفار والبراءة منهم والانكار على اهل المعاصى وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء عليهم السلام فدل ذلك على ان المأمور به من القول الحسن احد وجهين اما ان يكون ذلك خاصاً فى المسلمين ومن لا يستحق اللعن والتكفير وان كان عاماً فهو الدعاء الى الله تعالى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك كله حسن واخبرنا الله تعالى انه كان اخذ الميثاق على بنى اسرائيل بما ذكر والميثاق هو العقد المؤكد اما بوعيد او بيمين وهو نحو امر الله الصحابة بمبايعة النبي صلى الله عليه وسلم على شرائطها المذكورة ع وقوله تعالى ع واذا اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ع يحتمل وجهين احدهما ان لا يقتل بعضكم بعضاً كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) وكذلك اخراجهم من ديارهم وكقوله (وقتلوا وقتلوا) والآخر ان لا يقتل كل واحد نفسه اما بان يباشر ذلك كما فعله الهند وكثير ممن يفلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها او بان يقتل غيره فيقتل به فيكون فى معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعين يوجب ان يكون عليهما جميعاً وهذا الذى اخبر الله به من حكم

شريعة التوراة مما كان يكتمه اليهود لماعليهم في ذلك من الوكس ويلزمهم في ذلك من الدم
 فاطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم في جحدهم نبوته اذ لم يكن عليه السلام من
 قرأ الكتب ولا عرف ما فيها الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه
 الآيات عنهم من قوله ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وسائر ما ذمهم هو
 توقيف منه له على ما كانوا يكتمون وتقرير لهم على ظلمهم وكفرهم واظهار قبائحهم
 وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام ﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى﴾ وان يأتوكم اسارى فقادوهم وهو محرم
 عليكم اخراجهم أفئذونون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ﴿دَالٌ عَلَى﴾ ان فداء اسارهم
 كان واجبا عليهم وكان اخراج فريق منهم من ديارهم محرما عليهم فاذا اسر بعضهم عدوهم
 كان عليهم ان يقادوهم فكانوا في اخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره الله عليهم
 وفي مفادتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما اوجبه الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفادة
 الاسارى ثابت علينا روى الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن جده ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلمهم ويقدوا عانهم بالمعروف والاصلاح
 بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم (اطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني) فهذان
 الخبران يدلان على فكاك الاسير لان العاني هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن
 الاكوع أن النبي عليه السلام فدى اسارى من المسلمين بالشركيين وروى الثوري عن عبد الله بن
 شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن علي عليهما السلام على من فدى الاسير قال
 على الارض التي يقاتل عنها ﴿قَوْلُهُ تَعَالَى﴾ قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ﴿رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَوْ أَنَّ الْيَهُودَ
 تَمَنَّوْا الْمَوْتَ لَمَاتُوا وَلَرَأَوْا مَقَاعِدَهُمْ مِنَ النَّارِ وَلَوْ خَرَجَ الَّذِينَ يَبَاهِلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ لَرَجَعُوا لَا يَجِدُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا﴾ وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشر قوا به ولما تواتر وقيل
 في تمنى الموت وجهان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا بالموت على اى الفريقين كان
 كاذبا وقال ابو العاصية وقادة والربيع بن انس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
 او نصارى وقالوا نحن أبناء الله واجاؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت
 خيره من الحياة في الدنيا فتضمنت الآية معنيين احدهما اظهار كذبهم وتبكيهم به والثانى
 الدلالة على نبوة النبي عليه السلام وذلك انه تحداهم بذلك كما امر الله تعالى تحدى النصارى
 بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وكذبهم لسارعوا الى تمنى الموت
 ولسارعت النصارى الى المباهة لاسيما وقد اخبر الفريقين انهم لو فعلوا ذلك لئزل الموت والعذاب
 بهم وكان يكون في اظهارهم التمنى والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته اذ لم ينزل بهم ما وعدهم
 فلما اجمعوا عن ذلك مع التحدى والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة
 نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعمة وصفته كما قال تعالى ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾

فيه دلالة اخرى على صحة نبوته وهو اخبارهم انهم لا يتمنون الموت مع خفة التمني وسهولة على المتلفظ وسلامة السنتهم فكان ذلك بمنزلة لوقال لهم الدلالة على صحة نبوتى ان احدا منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وانه ان مس احد منكم رأسه فانا مبطل فلا يمس احد منهم رأسه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة اعضائهم وصحة جوارحهم فيعام بذلك انه من عند الله تعالى من وجهين احدهما ان عاقلاً لا يتحدى اعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني انه اخبار بالغيب اذ لم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما خبره وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالآتيان بسورة مثله واخبره انهم لا يفعلون بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فان قال قائل انهم لم يتمنوا لانهم لو تمنوا لكان ذلك ضميراً مغيياً علمه عن الناس وكان يمكنه ان يقول انكم قد تمنيتم [١] بقلوبكم : قيل له هذا يبطل من وجهين احدهما ان للتمنى صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غمرلى وليت زيدا قدم وما جرى هذا المجرى وهو احد اقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنياً من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والنداء ونحو ذلك من اقسام الكلام والتحدى يتمنى الموت انما توجه الى العبارة التى فى لغتهم انها تمنى والوجه الآخر انه يستحيل ان يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم فى امره فيتحداهم بأن يتمنوا ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بان التحدى بالضمير لا يعجز عنه احد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان المتحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقلبي ذلك ولا يمكن خصمه اقامة الدليل على كذبه وايضاً فلو انصرف ذلك الى التمنى بالقاب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالة على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القرآن بأى كلام كان لنقل فلم ان التحدى وقع بالتمنى باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

(١) قوله « قد تمنيتم بقلوبكم » هكذا فى النسخ التى بايدينا ولعل الصواب « ما تمنيتم » بدليل الجواب الآتى « لمصححه »

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى ﴿ واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ﴾ الى آخر القصة قال ابوبكر الواجب ان تقدم القول فى السحر لحفاؤه على كثير من اهل العلم فضلاً عن العامة ثم نعبه بالكلام فى حكمه فى مقتضى الآية فى المعانى والاحكام فنقول ان اهل اللغة يذكرون ان اصله فى اللغة لما لطف وخفى سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لحفاؤه ولطف مجاريه قال لبيد :

ارانا موضعين لامر غيب * ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالسحور والمخدوع والآخر نفذى وأى الوجهين كان فضاء الحفاء وقال آخر :

فان تسألنا قيم نحن قاننا • عصا فير من هذا الانام المسحر

وهذا اليت يحتمل من ائمنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضاً انه اراد بالسحر انه ذو سحر
والسحر الرثة وما يتعلق بالخلقوم وهذا يرجع الى معنى الحفاء ومنه قول عائشة توفى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى وقوله تعالى (انما انت من المسحرين) يعنى من المخلوق
الذى يطم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى (وما انت الا بشر مثلنا) وكقوله تعالى (ما لهذا
الرسول يا كل الطعام ويمشى فى الاسواق) ويحمل انه ذو سحر مثلنا وانما يذكر السحر فى مثل
هذه المواضع لضعف هذه الاجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان
بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الاسم الى كل امر
خفى سبه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد
ذم فاعله وقد جرى مقيداً فيما يمتدح ويحمد كما روى (ان من البيان لسحراً) حدثنا
عبد الباقي قال حدثنا ابراهيم الحرايى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد
عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمر بن
الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمر وقيس خبرنى عن الزبرقان فقال مطلع فى ناديه شديد العارضة
مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعام انى افضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة
ضيق المعطن احق الاب لئيم الحال يا رسول الله صدقت فيهما ارضائى فقلت احسن ما علمت
واسخطنى فقلت اسوأ ما علمت فقال عليه السلام (ان من البيان لسحراً) وحدثنا ابراهيم الحرايى
قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال حدثنا مالك بن انس عن زيد بن اسام عن ابن عمر قال قدم
رجلان فخطب احدهما فمجب الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان من البيان لسحراً)
قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد
قال حدثنا ابو نميلة قال حدثنا ابو جعفر النحوى عبد الله بن ثابت قال حدثنى صخر بن عبد الله بن بريدة
عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ان من البيان لسحراً) وان من العالم
جهلاً وان من الشعر حكماً وان من القول عيلاً) قال مصعب بن صوحان صدق نبى الله اما قوله
ان من البيان لسحراً فالرجل يكون عليه الحق وهو الخن بالحجج من صاحب الحق فيسحر
القوم ببيانه فيذهب بالحق واما قوله من العالم جهلاً فيتكلف العالم الى علمه ما لا يعلم فيجهله
ذلك واما قوله ان من الشعر حكماً فهى هذه الامثال والمواعظ التى يتعظ بها الناس واما
قوله ان من القول عيلاً فمرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريد فسى
النبي عليه السلام بعض البيان سحراً لان صاحبه ين ان نبى عن حق فيوضحه ويجليه
بحسن بيانه بعد ان كان خفياً فهذا من السحر الحلال الذى اقر النبي عليه السلام عمرو بن
الاهتم عليه ولم يسخطه منه وروى ان رجلاً تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز
فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين ان يصور الباطل فى صورة الحق ببيانه ويخدع
السامعين بنمويه ومتى اطلق فهو اسم لكل امر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات قال الله

تعالى (سحروا عين الناس) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيمهم تسمى وقال
 (يخيل اليه من سحرهم انها تسمى) فاخبر ان ما ظنوه سحياً لم يكن سحياً وانما كان تخيلاً
 وقد قيل انها كانت عصياً مجوفة قد ملئت زنبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم
 محشوة زنبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسراباً وجعلوا آزاها وملؤها ناراً
 فلما طرحت عليه وحى الزنبق حركها لان من شأن الزنبق اذا اصابته النار ان يطير
 فاخبر الله ان ذلك كان مموها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلى مسحور اى مموه
 على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق وبوضعه فهو من السحر الحلال
 وما كان منه مقصوداً به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر
 المذموم : فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاختفاء فكيف يجوز ان يسمى
 ما يوضح الحق وينبئ عنه سحراً وهو انما اظهر بذلك ما خفى ولم يقصده الى اخفاء ما ظهر
 واظهاره غير حقيقة : قيل له سمي ذلك سحراً من حيث كان الاغلب في ظن السامع انه لو ورد
 عليه المعنى بلفظ مستكرر غير معين لما صادف منه قولاً ولا اصنى اليه ومتى سمع المعنى
 بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأنى لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأنى له
 النبي الذي لا بيان له اصنى اليه وسمعه وقبله فسمى اسمائه للقلوب بهذا الضرب من البيان
 سحراً كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين الى مامومه ولبسه فمن هذا الوجه سمي البيان سحراً
 لا من الوجه الذى ظننت ويجوز ان يكون انما سمي البيان سحراً لان المقتدر على البيان
 ربما قبح بيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فبما لذلك سحراً
 كما سمي مامومه صاحبه واظهر على غير حقيقة سحراً : قال ابوبكر رحمه الله واسم السحر
 انما اطلق على البيان مجازاً لا حقيقة والحقيقة ما وصفا ولذلك صار عند الاطلاق انما يتناول كل امر
 مموه قد قصده الحديعة والتليس واظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات واذ قد بينا اصل السحر
 في اللغة وحكمه عند الاطلاق والتفيد فلنقل في معناه في التعارف والضروب الذى يشتمل
 عليها هذا الاسم وما يقصده به كل فريق من متحليه والترض الذى يجرى اليه مدعوه
 فنقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحاء مختلفة : فمنها سحر اهل بابل الذين ذكرهم
 الله تعالى في قوله : يعلمون الناس السحر وما ازل على الملكين ببابل هاروت وماروت :
 وكانوا قوماً صابئين يمدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويمتقدون ان حوادث
 العالم كلها من افعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع اجرام
 العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابراهيم خليفه صلوات الله عليه فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم
 بالحججاج الذى بهرهم به واقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم القوه في النار
 فجعلها الله تعالى برداً وسلاماً ثم امره الله تعالى بالهجرة الى الشام وكان اهل بابل واقليم
 العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة الى ايام بيوراسب الذى تسميه العرب الضحاك
 وان افريدون وكان من اهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه

وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون ان افريدون
 حبس بيوراسب في جبل دنيابند العالي على الجبال وانه حي هناك مقيد وان السحرة يأتونه
 هناك فيأخذون عنه السحر وانه سيخرج فيغلب على الارض وانه هو الدجال الذي اخبر به
 النبي عليه السلام وحذرناه واحسبهم اخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة اقليم بابل
 للفرس فانتقل بعض ملوكهم اليها في بعض الازمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة اوثان
 بل كانوا موحدين مقررين بالله وحده الا انهم مع ذلك يعظمون العناصر الاربعة الماء والنار
 والارض والهواء لما فيها من منافع الخلق وان بها قوام الحيوان وانما حدثت المجوسية فيهم
 بعد ذلك في زمان كشتاسب حين دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وامور يطول
 شرحها وانما غرضنا في هذا الموضع الابانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس
 على هذا الاقليم كانت تتدين بقتل السحرة وبادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد
 حدوث المجوسية فيهم وقبله الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم اهل بابل قبل ظهور الفرس
 عليهم الحيل والبرنحيات واحكام النجوم وكانوا يعبدون اوثاناً قد عملوها على اسماء
 الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلًا فيه صنمه ويتقربون اليها بضروب
 من الافعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكواكب الذي يطالبون منه بزعمهم فعل خير
 او شر فمن اراد شيئاً من الخير والصلاح بزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشتري من الدخن
 والرقى والعقد والتفث عليها ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب
 بزعمه الى زحل بما يوافقه من ذلك ومن اراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه الى المريخ
 بما يوافقه من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالتبعية تشتمل على
 تعظيم تلك الكواكب الى ما يريدون من خير او شر ومحبة وبغض فيعطيه ماشاؤا من ذلك
 فيزعمون انهم عند ذلك يفعلون ماشاؤا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه
 من القربات للكواكب الذي طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقلب الانسان حماراً
 او كلباً ثم اذا شاء اعاده ويركب البيضة والمكنسة والحابية ويطير في الهواء فيمضي من العراق
 الى الهند والى ماشاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا
 يعبدون الكواكب وكل مادعا الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك
 بحيل تمويهها على العامة الى اعتقاد صحتها بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به احد
 ولا يبلغ ما يريد الا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض
 عليهم في ذلك بل كانت السحرة عندها بالحيل الاجل لما كان لها في نفوس العامة من محل
 التعظيم والاجلال ولان الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب
 الى ان زالت تلك الممالك ألا ترى ان الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر
 والحيل والمخاريق ولذلك بعث اليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التي علمت
 السحرة انها ليست من السحر في شيء وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك

الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى يقتلهم
وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سرّاً كما يفعله الساعه كثير ممن يدعى ذلك مع النساء
والاحداث الاغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم
والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه احدها التصديق بوجوب تعظيم
الكواكب وتسميتها آلهة والثاني اعترافه بان الكواكب تقدر على ضره ونفعه والثالث
ان السحرة تقدر على مثل معجزات الانبياء عليهم السلام فبما الله اليهم ملكين بينان
للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يدكرون ويكشفان لهم ما به يموهون ويخبرانهم بما في
تلك الرقى وانها شرك وكفر وبخيلهم التي كانوا يتوصلون بها الى التقوية على العامة ويظهرون
لهم حقائقها ويهونونهم عن قبولها والعمل بها بقوله *هو انما نحن فتنه فلا تكفركم* فهذا اصل
سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التي تذكرها
ويموهون بها على العامة ويعزونها الى فعل الكواكب لئلا يبحث عنها ويسامها لهم
بما في من ضرر السحر كثير من التخيلات التي مظهرها على خلاف حقائقها فما يعرفه
الناس بحجربان العادة بها وظهورها ومنها ما يخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى
باطنه الا من تعاطى معرفة ذلك لان كل عام لا بد ان يشتمل على جلى وخفى وظاهر
وغامض فالجلى منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفى لا يعرفه الا
اهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه وذلك نحو ما تخيل راكب
السفينة اذا سارت في النهر فيرى ان الشط بما عليه من النخل والبنان سائر معه وكما
يرى القمر في مهب الشمال يسير للقيم في مهب الجنوب وك دوران الدوامة فيها الشامة فيراها
كالطوق المستدير في ارجائها وكذلك يرى هذا في الرحى اذا كانت سريعة الدوران وكالعود
في طرفه الجمره اذا ادار مديره رأى تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالضبة التي يراها
في قدح فيه ماء كالحوخة والاجاصة عظيما وكالشخص الصغير يراه في الضباب عظيماً جسيماً
وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فاذا فارقت وارتفعت صغرت
وكما يرى المردى في الماء منكسراً او معوجاً وكما يرى الخاتم اذا قربه من عينك في سعة حلقة
السوار ونظائر ذلك كثيرة من الاشياء التي تخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها
ما يلطف فلا يعرفه الا من تعاطاه وتأمله كخيطة السحارة الذي يخرج مرة احمر ومرة
اصفر ومرة اسود ومن لطيف ذلك ودقيقته ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات واظهار
التخيلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفورا معه انه قد ذبحه ثم يريك وقد
طار بعد ذبحه وابانة رأسه وذلك لحفة حركته والمذبوح غير الذي طار لانه يكون معه
انسان قد خبأ احدهما واظهر الآخر ويخبأ لحفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره ويظهر
انه قد ذبح انساناً وانه قد بلغ سيفاً معه وادخله في جوفه وليس لشيء منه حقيقة ومن نحو
ذلك ما يفعله اصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر او غيره فيرى فارسين يقتلان فيقتل

احدهما الآخر وينصرف بحيل قداعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق
كما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق مزيجاً غير ان يسمه احد ولا يتقدم اليه وقد ذكر الكلب
ان رجلاً من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيداً ومعه كلب له وغلّام فرأى ثعلباً
فاغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقباً في ثل هناك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فامر الغلام
ان يدخل فدخل وانتظره صاحبه فلم يخرج فوقف متبهاً للدخول فربه رجل فاخبره
بشأن الثعلب والكلب والغلام وان واحداً منهم لم يخرج وانه متأهب للدخول فاخذ الرجل
بيده فادخله الى هناك فمضيا الى سرب لطويل حتى افضى بهما الى بيت قدفتح له ضوء من
موضع ينزل اليه بمرقنتين فوقه به على المرقاة الاولى حتى اضاء البيت حيناً ثم قال له انظر فظهر
فاذا الكلب والرجل والثعلب قتلى واذا في صدر البيت رجل واقف مقنع في الحديد وفي يده
سيف فقال له الرجل اترى هذا لودخل اليه هذا المدخل الف رجل لقتلهم كلهم فقال
وكيف قال لانه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الانسان رجله على المرقاة الثانية للزول
تقدم الرجل المعمول في الصدر فضربه بالسيف الذي في يده فاياك أن تنزل اليه فقال فكيف
الحيلة في هذا قال ينبغي أن تحفر من خلفه سرباً يفضى بك اليه فان وصلت اليه من تلك
الناحية لم تحرك فاستأجر الجندي اجراء وصناعاً حتى حفر واسرباً من خلف الثل فافضوا اليه
فأم تحرك واذا رجل معمول من صفر او غيره قد ايس السلاح واعطى السيف فقامه ورأى
باباً آخر في ذلك البيت ففتحه فاذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وامثال ذلك
كثيرة جدا ومنها الصور التي يصورها مصورو الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الانسان
وبينها ومن لم يتقدم له علم انها صورة لا يشك في انها انسان وحتى تصورها ضاحكة او باكية
وحتى يفرق فيها بين الضحك من الحجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف
أمور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جلبها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب
على النحو الذي بينا من حيلهم في المعص والحبال والذي ذكرناه من مذاهب اهل بابل
في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم ببعضه سمعنا من اهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه
في الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية الى العربية منها كتاب في ذكر سحرهم واصنافه
ووجوهه وكلها مبنية على الاصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب وتعميقها وخرافات
معمها لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها ولا يضرب آخر من السحر وهو ما يدعونه من حديث الجن
والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون الى ما يريدون من ذلك بتقديم امور
ومواطاة قوم قد اعدوهم لذلك وعلى ذلك كان يجري أمر الكهنة من العرب في الجاهلية
وكانت أكثر مخاريق الحلاج من باب المواطات ولولا ان هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك
لذكرت منها ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق امثاله وضرر اصحاب العزائم وفنتهم
على الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس من باب ان الجن انما تطيعهم بالرقى التي
هي اسماء الله تعالى فانهم يحبون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فتصدقهم العامة

على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم باسماء الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام وانهم يخبرونهم بالحبايا والسرقة وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره اصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها بنسائه واهله شخص في يده سيف في اوقات مختلفة واكثره وقت الظهور فاذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على اثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فاهتمت نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا واحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين واصحاء فامر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجبن وتخطب وهو ينظر اليه وذكروا له ان هذا غاية الحذق بهذه الصناعة اذ اطاعته الجن في تخييط الصحيح وانما كان ذلك من المعزم بمواطاة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه جن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سألهم عن امر الشخص الذي يظهر في داره فمخروقا عليه باشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من امر ما سألهم عنه فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم بمن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما يمكنه وامر بالاسنيان من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطلحت في اعلى السور خواب لثلا يحتال بالقاء المعاليق التي يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر الا ظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفي المعتضد وهذه الحواري المطبوعة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التي بناها المعتضد فسألت صديقالي كان قد حجب للمقتدر بالله عن امر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لي انه لم يوقف على حقيقة هذا الامر الا في ايام المقتدروان ذلك الشخص كان خادما ابيض يسمى يقق وكان يميل الى بعض الجوارى اللاتي في داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحي على ألوان مختلفة وكان اذا لبس بعض تلك اللحي لا يشك من رآه انها لحية وكان يلبس في الوقت الذي يريد لحيه منها ويظهر في ذلك الموضع وفي يده سيف او غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فاذا طاب دخل بين الشجر الذي في البستان او في بعض تلك الممرات او العطفات فاذا غاب عن ابصار طالبه نزع اللحية وجعلها في كفه او حزنه ويبقى السلاح معه كانه بعض الخدم الطالين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت في هذه الناحية احدا فانا قد رأينا صار اليها فيقول ما رأيت احدا وكان اذا وقع مثل هذا الفرع في الدار خرجت الجوارى من داخل الدور الى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وانما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه الى ايام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقفت على احتياله فهذا خادم قد احتال بمنزل هذه الحيلة الخفية التي لم يهتد لها احد مع شدة عناية المعتضد به واعياه معرقها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فإظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشا يزد وضرب آخر من السحر وهو السى بالنخيمة والوشاية بها والبلاغات والافساد والتضريب من وجوه

خفية لطيفة وذلك عام شائع في كثير من الناس وقد حكى ان امرأة ارادت افساد ما بين زوجها
فصارت الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره
لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر الى سواك ولكن لا بد ان تأخذى من شعر حلقه بالموسى ثلاث
شعرات اذا نام وتبطينها فان بها يتم الامر فاغترت المرأة بقولها وصدقها ثم ذهبت الى الرجل
وقالت له ان امرأتك قد علفت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها
فاشفقت عليك ولزمنى نصحك فتبسط ولا تغتر فانها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف
ذلك منها فما في امرها شك فتناوم الرجل في بيته فلما ظنت امرأته انه قد نام عمدت الى موسى
حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينه فرآها وقد اهوت بالموسى
الى حلقه فلم يشك في انها ارادت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى * وضرب
آخر من السحر وهو الاحتيال في اطعامه بعض الادوية المبلدة المؤثرة في العقل والدخن المسدرة
المسكرة نحو دماغ الحمار اذا طعمه انسان تبلى عقله وقلت فطنته مع ادوية كثيرة هي مذكورة
في كتب الطب ويتوصلون الى ان يجعلوه في طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه
اشياء مما لو كان تام الفطنة لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة بكافية تبين لك ان هذا
كله مخاريق وحيل لاحقيقة لما يدعون لها ان الساحر والمعزم لو قد راى على ما يدعيانه من النفع
والضرر من الوجوه التي يدعون وامكنهما الطيران والعام بالغيوب واخبار البلدان النائية
والحيات والسرقة والاضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا لقدروا على ازالة الممالك
واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه ولما مسهم السوء
ولا امتنعوا عن قصدهم بمكروه ولا استغنوا عن الطالب لما في ايدي الناس فاذا لم يكن كذلك
وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعا واحتيالا وتوصلا لاخذ دراهم الناس
واظهرهم فقرا واملافا علمت انهم لا يقدررون على شئ من ذلك وروساء الحشو والجهال
من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوى السحرة والمزمن واشدهم نكيرا على من
جحدها ويروون في ذلك اخبارا متعصرة يمتقدون معها كالحديث الذي يروون
ان امرأة انت عاتشة فقالت انى ساحرة فهل لي توبة فقالت وما سحرك قالت سرت
الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت بسابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختارى
عذاب الآخرة بامر الدنيا فايبت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابلول عليه
ففكرت في نفسى فقلت لا فعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا ما رأيت فقلت ما رأيت
شيئا فقالا ما فعلت اذهبي فبولي عليه فذهبت وفعلت فرأيت كان فارسا قد خرج من فرجى
مقنعا بالحديد حتى صعد الى السماء فاجتثها فاخبرتهما فقالا ذلك ايمانك خرج عنك وقد احسنت
السحر فقلت وما هو فقالا لا تريد شيئا فتصورينه في وهمك الا كان فصورت في نفسى حبا
من حنطة فاذا انا بالحلب فقلت له ازرع فانزع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن
وانخبز الى آخر الامر حتى صار خبزا وانى كنت لا تصور في نفسى شيئا الا كان فقالت لها عاتشة

ليست لك توبة فيروى القصص والمحدثون الجهال مثل هذا للامة فتصدقه وتستعيده وتسأله ان يحدثها بمحدث ساحرة ابن هيرة فيقول لها ان ابن هيرة اخذ ساحرة فاقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هيرة لست اقبلها الا بغير قتل قال فاخذ رحي البزر فشدها في رجلها وقذفها في الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تنحدر مع الماء فخافوا ان تفوتهم فقال ابن هيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضرا فيما بذله فقال اعطوني قدح زجاج فيه ماء فجاؤ به فقمده على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة ففرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يامن ان تكون معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وقد اجازوا من فعل الساحر ما هو اطم من هذا واقطع وذلك انهم زعموا ان النبي عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه يتخيل لي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشاقه حتى اتاه جبريل عليه السلام فاخبره انها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذبا للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال جل من قائل (وقال الظالمون ان تدعون الارجل امسحورا) ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين تلعبا بالحشو الطغام واستجرارا لهم الى القول بابطال معجزات الانبياء عليهم السلام والقدح فيها وانه لا فرق بين معجزات الانبياء وفعل السحرة وان جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبياء عليهم السلام واثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) فصدق هؤلاء من كذبه الله واخبر ببطلان دعواه واتحاله وجائز ان تكون المرأة اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظنا منها بان ذلك يعمل في الاجساد وقصدت به النبي عليه السلام فاطلع الله نبيه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته لان ذلك ضره وخلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه امره وانما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا اصل له والفرق بين معجزات الانبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخيلات ان معجزات الانبياء عليهم السلام هي على حقائقها وبواطنها كظواهرها وكلما تأملتها ازدادت بصيرة في صحتها ولوجهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بامثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخيلاتهم انما هي ضرب من الحيلة والتلطف لاظهار امور لاحقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتي بمثل ما ظهره سواء قال ابو بكر قد ذكرنا في معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على جملة وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا الى استتاف كتاب لذلك وانما الغرض في هذا الموضع بيان معنى السحر وحكمه والا نحيث انتهى بنا القول الى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجري على مدعى ذلك من العقوبات على حسب منازلهم في عظم المآثم وكثرة الفساد والله اعلم بالصواب

باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبد الباقي حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا عبد الرحمن بن رجاء قال أخبرنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن هيرة عن عبد الله قال من أتى كاهناً أو عرافاً أو ساحراً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذن وذَكَرَ ابن عينة عن عمرو بن دينار أنه سمع بحالة يقول كنت كاتباً لجزى بن معاوية فأتى كتاب عمران أقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وروى أبو عاصم عن الأشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب أن عمر بن الخطاب أخذ ساحراً فدفعه إلى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو عن سالم بن أبي الجعد قال كان قيس بن سعد أميراً على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذي يفشي سري فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له إذا نشرت الكتاب علمنا ما فيه فأما مادام محتوماً فليس نعلمه فأمر به فقتل وروى أبو إسحاق الشيباني عن جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال قال علي بن أبي طالب عليه السلام إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو بريء مما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن أن جندبا [١] قتل ساحراً وروى يونس عن الزهري قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر أهل الكتاب لأن النبي صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلها وعن عمر بن عبد العزيز قال يقتل الساحر قال أبو بكر اتفق هؤلاء الساف على وجوب قتل الساحر وأنص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الأمصار في حكمه على ما ذكره قروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال في الساحر يقتل إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله أنى ترك السحر وتوب منه فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد عليه شاهدان أنه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر قتل ولا يستتاب وإن أقر فقال كنت أسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه أنه كان مرة ساحراً وأنه ترك منذ زمان لم يقتل إلا أن يشهدوا أنه الساعة ساحر وأقرب ذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمي والحر والذمي من أقر منهم أنه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد أودمي أنه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر لم يقبل توبته ويقتل وإن أقر العبد أو الذمي أنه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه أنه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا أنه الساعة ساحر لم يقتل وأما المرأة فإذا شهدوا عليها أنها ساحرة أو أقرت بذلك لم تقتل وجبت وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الأمة والذمية إذا شهدوا أنها

[١] هو جندب بن عبد الله بن سفيان البجلي روى عنه الحسن وابن سيرين وأبو مجاهد مات بعد التين كذا في خلاصة تهذيب الكمال

ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحسب حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابي حنيفة
قال ابن شجاع فحكم في الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة الا ان يحجى فيقر بالسحر او يشهد
عليه بذلك انه عمله فانه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى محمد بن شجاع عن
ابي على الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم
يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد والسعي
بالفساد اذا قتل قتل قال فقلت لابي يوسف ما الساحر قال الذي يقتصر له من العمل مثل
ما فعلت اليهود بالنبي عليه الصلاة والسلام وبما جاءت به الاخبار اذا اصاب به قتلاً فاذا
لم يصب به قتلاً لم يقتل لان ليد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله
اذا كان لم يصب به قتلاً يؤيد قال ابوبكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذي يستحق
فاعله القتل ولا يجوز ان يظن بابي يوسف انه اعتقد في السحر ما يعتقده الحشو من افعالهم
الضرر الى المسحور من غير محاسة ولا سقي دواء وجائز ان يكون سحر اليهود للنبي
عليه السلام على جهة ارادتهم التوصل الى قتله باطعامه واطلعه الله على ما ارادوا كما سمعته
زينب اليهودية في الشاة المسمومة فاخبرته الشاة بذلك فقال ان هذه الشاة لتخبرني انها
مسمومة قال ابو مصعب عن مالك في المسام اذا تولى عمل السحر قتل ولا يستتاب لان المسلم
اذا ارتد باطناً لم تعرف توبته باظهاره الاسلام قال اسماعيل بن اسحاق فاما ساحر اهل الكتاب
فانه لا يقتل عند مالك الا ان يضر المسلمين فيقتل لتفرض العهد وقال الشافعي اذا قال الساحر
انا اعمل عملاً لا قتل فاخطيء واصيب وقدمات هذا الرجل من عملي ففيه الدية وان قال
عملي يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قوداً وان قال مرض منه ولم يمت اقسام اولياؤه
لمات منه ثم تكون الدية يؤيد قال ابوبكر فلم يجعل الشافعي الساحر كافراً بسحره وانما جعله
جانياً كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب ان يكون مستحقاً للقتل باستحقاق
سعة السحر فدل ذلك على انهم رأوه كافراً وقول الشافعي في ذلك خارج عن قول جميعهم
اذ لم يعتبر احد منهم قتله لغيره بعمله السحر في ايجاب قتله يؤيد قال ابوبكر وقد بينا فيما سلف
معاني السحر وضروبه واما الضرب الاول الذي ذكرنا من سحر اهل بابل في القديم
ومذاهب الصابئين فيه وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله (وما ازل على الملكين) فيما يرى والله
اعلم فان القائل به والمصدق به والمعامل به كافر وهو الذي قال اصحابنا فيه عندي انه
لا يستتاب والدليل على ان المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا طبر قال حدثنا ابوبكر بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبد الله بن
الاخنس قال حدثنا الوليد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل
على معنيين احدهما ان المراد بالآية هو السحر الذي نسب عاملوه الى النجوم وهو الذي ذكرناه
من سحر اهل بابل والصابئين لان سائر ضروب السحر الذي ذكرنا ليس لها تعلق

مطلب
في ان ثبوت السحر
يكون اما باقتصاص الاثر
وتابعه واما بالاخبار

بالنجوم عند اصحابها والثاني ان اطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه وهذا يدل على ان المتعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه وما يدعى فيه اصحابها المعجزات وان لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التي ذكرنا وانه هو المقصود بقتل فاعله اذ لم يترقوا فيه بين عامل السحر بالادوية والنجمة والسماوية والشعوذة وبين غيره ومعلوم عند الجميع ان هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها اذا لم يدع فيه معجزة لا يمكن العباد فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى بسحره معجزات لا يجوز وجود مثلها الا من الانبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم وذلك ينقسم الى معنيين احدهما ما بدأنا بذكره من سحر اهل بابل والآخر ما يدعيه المعزومون واصحاب النيران من خدمة الشياطين لهم والفرقان جميعاً كافرين اما الفريق الاول فلان في سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة واما الفريق الثاني فلانها وان كانت معترفة بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على تغيير فنون الحيوان والطيوان والهواء والتمنى على الماء وما جرى مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل اعلام الانبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين ومن كان كذلك فانه لا يعلم صدق الانبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الاعلام مع غيرهم فلا يأمن ان يكون جميع من ظهرت على يده متخرصنا كذاباً فانما كفر هذه الطائفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبياء عليهم السلام والاظهر من امر الساحر الذي رأت الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعاني سحره انه الساحر المذكور في قوله تعالى ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرِ وَمَا نَزَلَ عَلَى الْمَلَكِينَ﴾ وهو الساحر الذي بدأنا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر اهل بابل في القديم وعسى ان يكون هو الاغلب الاعم في ذلك الوقت ولا يبعد ان يكون في ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب السحر الذي ذكرنا وكانوا يحجرون في دعواهم الاخبار بالغيوب وتغيير صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الانبياء في معجزاتهم وعلى اى وجه كان معنى السحر عند السلف فانه لم يحك عن احد ايجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفوس بل ايجاب قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنائته على غيره فاما ما يفعله المشعوذون واصحاب الحركات والحفة بالايدي وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الادوية المبلدة للعقل او السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعى بالتائم والوشاية والتضريب والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس لم يكن كافراً وينبئ ان يؤدب ويرجر عن ذلك ﷺ والدليل على ان الساحر المذكور في الآية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان) اى على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تنزلوا معناه تخبر

وتقرأ ثم قوله تعالى (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا) يدل على ان ما اخبر به
 الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفراً ففهام الله عن سليمان وحكم بكفر
 الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى ﴿ وما انزل على الملوك
 سبيل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ فاخبر عن الملوك
 انهم ما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده ثبت ان ذلك كفر
 اذا عمل به واعتقده ثم قال ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ﴾ يعني والله
 اعلم من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق يعني من نصيب ثم قال
 ﴿ ولئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ولو انهم آمنوا واتقوا لثوبة من عند الله خير
 لو كانوا يعلمون ﴾ فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان في مقابلة فعل
 السحر وهذا يدل على ان الساحر كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلماً قبل ذلك
 او قد ظهر منه الاسلام في وقت فقد كفر بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل
 دينه فاقتلوه) وأما قال ابو حنيفة ولا نعام احدا من اصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه انه يقتل
 ولا يستتاب فاما ما روى عن ابي يوسف في فرق ابي حنيفة بين الساحر وبين المرتدين
 فان الساحر قد جمع الى كفره السعي بالفساد في الارض ﴿ فان قال قائل فانت لا تقتل
 الخناق والمحاريق الا اذا قتلوا فملاقات مثله في الساحر ﴿ قيل له يفترقان من جهة
 ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ لم يتقدم منهما سبب
 يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بسحره قتل به او لم يقتل فاستحق القتل بكفره
 ثم لما كان مع كفره ساعياً في الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم يسقط بالتوبة
 كالمحارب اذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذي قتل في ان قتله
 حدا لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر
 فحسب فتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر
 من اهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من اهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه
 بالمحاربة ولذلك لم تقتل المرأة الساحرة لان المرأة من المحاريق عندهم لا تقتل حداً وأما تقتل
 قوداً ووجه آخر لقول ابي حنيفة في ترك استتابة الساحر وهو ما ذكره الطحاوي قال حدثنا
 سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف في نوادر ذكرها عنه ادخلها في اماليه عليهم قال
 قال ابو حنيفة اقتلوا الزنديق سرّاً فان توبته لا تعرف ولم يحك ابو يوسف خلافه ويصح
 بناء مسألة الساحر عليه لان الساحر يكفر سرّاً فهو بمنزلة الزنديق فالواجب ان لا تقبل توبته ﴿ فان
 قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقتل الساحر من اهل الذمة لان كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل
 لاجل الكفر ﴿ قيل له الكفر الذي اقروا به عليه هو ما اظهره لنا واما الكفر الذي
 صار اليه بسحره فانه غير مقرر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره عليه ألا ترى انه لو سألنا
 اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم نجز اقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر

من اهل الملة وايضاً فلو ان الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الارض بالفساد كالمحاريين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق يوجب ان لا يستتاب الاسماعيليه وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وان يقتلوا مع اظهارهم التوبة ويبدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصهاني قال حدثنا ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن الحسن بن جندب ان النبي عليه السلام قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين احدهما وجوب قتله والثاني انه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود اذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد انه اذا قال كنت ساحراً وقد ثبت انه لا يقتل كمن اقرانه كان محارباً وجاء ثابياً انه لا يقتل لقوله تعالى في شأن المحاريين (الا الذين تابوا من قبل ان تغدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من اوجب عليه الحد المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً) الى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حداً لانه من اهل السعي في الارض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس اليه وافساده اياهم مع ما صار اليه من الكفر واما مالك بن انس فانه اجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر اهل الذمة لانه غير مستحق للقتل بكفره وقد اقررناه عليه فلا يقتل الا ان يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضاً للمهد فيقتل كما يقتل الحربى وقد بينا موافقة الساحر الذمي للزنديق من قبل انه استحدث كفرأ سرأ لا يجوز اقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن يتحل ملة الاسلام ومن جهة اخرى انه في معنى المحارب فلا يختلف حكم اهل الذمة ومتحلى الذمة واما مذهب الشافعي فقد بينا خروجه عن اقاويل السلف لان احدا منهم لم يعتبر قتله بسحره واوجبوا قتله على الاطلاق بحصول الاسم له وهو مع ذلك لا يخلو من احد وجهين في ذكره قتل الساحر بغيره اما ان يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة ولا اتصال سبب اليه على حسب ما يدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه احد من اهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته اعلام الانبياء عليهم السلام او ان يكون انما اجاز ذلك من جهة سقي الادوية ونحوها فان كان هذا اراد فان من احتال في ايصال دواء الى انسان حتى شربه فانه لا يلزمه دية اذ كان هو الشارب له والجاني على نفسه كمن دفع الى انسان سيفاً فقتل به نفسه وان كان انما اوجره اياه من غير اختياره لشربه فان هذا لا يكاد يقع الا في حال الاكرام والنوم ونحوه فان كان اراد ذلك فان هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله اذا قال الساحر قد اخطى واصيب

وقد مات هذا الرجل من عمل في الدية فانه لا معنى له لان رجلاً لو جرح رجلاً
بحديدة قد يموت المجروح من مثله وقد لا يموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب
على قوله ايجاب القصاص كما يجب في الحديدة وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس بعلة في
زوال القصاص لوجودها في الجراح بحديدة بعد ان يقر الساحر انه قدم من عمله
* فان قيل فقد جعله بمنزلة شبه العمد والضرب بالعصا واللطمه التي قد تقتل وقد لا تقتل
* قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمه شبه منه بالحديدة فان فرق بينهما من جهة ان هذا
سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه في كل ما ليس بسلاح ان لا يقتص منه ويلزمه حينئذ
اعتبار السلاح دون غيره في ايجاب القود وقول الشافعي وان قال مرض منه ولم يمت اقسام
اولاؤه لما مات منه مخالف في النظر لاحكام الجنائيات لان من جرح رجلاً فلم يزل صاحب
فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوماً بحدوث الموت عند الجراحة ولا يحتاج الى
ايمان الاولياء في موته منها فكذلك يلزمه مثله في الساحر اذا اقران المسحور مرض
من سحره * فان قيل كذلك نقول في المريض من الجراحة اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات
انهم اذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم اولياء المجروح * قيل له فينبغي ان تقول مثله لو ضربه
بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجراح مات من علة كانت به قبل الضربة
الثانية او قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربتي ان تقسم الاولياء وهذا لا يقوله احد وكذلك
ما وصفنا * قال ابو بكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية في حكم
الساحر ونشكلم الآن في معاني الآيات ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾
على ملك سليمان * فقد روى فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان بن
داود عليهما السلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى مثله عن ابن جريج وابن اسحاق
وقال الربيع بن انس والسدي المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان وقال بعضهم
اراد الجميع من كان منهم في زمن سليمان ومن كان منهم في عصر النبي عليه السلام لان معنى السحر
من اليهود لم يزلوا منذ عهد سليمان الى ان بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم فوصف الله
هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن ونبدوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله صلى الله
عليه وسلم بانهم اتبعوا ما تلو الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والانس
ومعنى تلو تحبر وتقرأ وقيل تتبع لان التالي تابع وقوله (على ملك سليمان) قيل فيه على عهده
وقيل فيه على ملكه وقيل فيه تكذب عليه لانه اذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه واذا كان
صدقا قيل تلا عنه واذا اهتم جاز فيه الامران جميعاً قال الله تعالى (أم تقولون على الله
ما لا تعلمون) وكانت اليهود تضيف السحر الى سليمان وتزعم ان ملكه كان به فبرأه الله تعالى
من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن اسحاق قال بعض احبار
اليهود الاتعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبياً والله ما كان الاساحراً فانزل الله تعالى
وما كفر سليمان وقيل ان اليهود انما اضافت السحر الى سليمان توصلاً منهم الى قبول الناس

ذلك منهم ولتجوز عليهم وكذبوا عليه في ذلك وقيل ان سليمان جمع كتب السحر ودفعها تحت كرسى اوفى خزانته لئلا يعمل به الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود وقبلته و اضافته اليه وجائز ان يكون المراد شياطين الانس وجائز ان يكون الشياطين دفنوا السحر تحت كرسى سليمان في حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبه الى سليمان وجائز ان يكون الفاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بعد موته واوهمو الناس ان سليمان كان فعل ذلك ليوهمهم ويخدعهم به **﴿**قوله تعالى **﴿** وما ازل على الملكين ببابل هاروت وماروت **﴿** قد قرى **﴿** بنصب اللام وخفضها فنقرأها بنصبها جعلهما من الملائكة ومن قرأها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روى عن الضحاك انهما كانا عليجين من اهل بابل والقراءتان صحيحتان غير متافيتين لانه جائز ان يكون الله ازل ملكين في زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فاذا كان المكان مأمورين ببلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز ان نقول في احدي القراءتين وما ازل على الملكين الذين هما من الملائكة بان ازل عليهما ذلك ونقول في القراءة الاخرى وما ازل على الملكين من الناس لان الملكين كانا مأمورين ببلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى في خطاب رسوله **﴿** وازلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ **﴿** وقال في موضع آخر **﴿** قولوا آمنا بالله وما ازل البنا **﴿** فاضاف الازال تارة الى الرسول عليه السلام وتارة الى المرسل اليهم وانما خص الملكين بالذكر وان كانا مأمورين بتعريف الكافة لان العامة كانت تبعاً للملكين فكان ابلغ الاشياء في تقرير معاني السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليقبهم الناس كما قال لموسى وهارون **﴿** اذهبا الى فرعون انه طغى **﴿** فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى **﴿** وقد كانا عليهما السلام رسولين الى رعاياه كما ارسل اليه ولكنه خصه بالمخاطبة لان ذلك انفع في استدعائه واستدعاه رعيته الى الاسلام وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وان كان رسولاً الى كافة الناس لما وصفناه من ان الرعية تبع للرعي وكذلك قال عليه السلام في كتابه لكسرى **﴿** اما بعد فاسلم تسلم والافعليك اثم المجوس **﴿** وقال لقصر **﴿** اسلم تسلم والا فعليك اثم الاريسين **﴿** يعني اثمك اذا آمنت تبعك الرعية وان ابيت لم تستجب الرعية الى الاسلام خوفا منك فهم تبع لك في الاسلام والكفر فلذلك والله اعلم خص الملكين من اهل بابل بارسال الملكين اليهما كما قال الله تعالى **﴿** الله يصطفى من الملائكة رسلاً **﴿** ومن الناس **﴿** فان قيل فكيف يكون الملائكة مرسل اليهم ومنزلاً عليهم **﴿** قيل له هذا جائز شائع لان الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم الى بعض كما يرسلهم الى الانبياء كتف اجسامهم وجعلهم كهية بنى آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى **﴿** ولوجعلنا ملكاً لجعلناه رجلاً **﴿** يعني هيئة الرجل **﴿** وقوله تعالى **﴿** يعلمون الناس السحر وما ازل على الملكين **﴿** معناه والله اعلم ان الله ارسل الملكين ليينا للناس معاني السحر ويعلموهم انه كفر وكذب وتمويه

لاحقيقة له حتى يحتنبوه كايين الله على السنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليحتنبوه ولاياتوه فلما كان السحر كفراً وتمويهاً وخداعاً وكان اهل ذلك الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لانفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفاه عنهم غمة الجهل ويزجرهم عن الاغترار به كما قال تعالى (وهديناه النجدين) يعنى والله اعلم بنا سبيل الخير والشر ليحتنبى الخير ويحتنب الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال اجدر ان يقع فيه ولا فرق بين بيان معنى السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الامهات والاخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بنا فى اجتناب المحظورات والمقبحات كهو فى بيان الخير اذ لا يصل الى فعله الا بعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليحتنب اذ لا يصل الى تركه واجتنابه الا بعد العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله ﴿وما نزل على الملكين﴾ معناه ان الشياطين كذبوا على ما نزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وان السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم ان قوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما﴾ معناه من السحر والكفر لان قوله ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ يتضمن الكفر فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى (سيدكر من يخشى ويحجب الاشقى) اى يحجب الاشقى الذكرى قال وقوله ﴿وما يعلم ان من اجد﴾ معناه ان الملكين لا يعلمان ذلك احداً ومع ذلك لا يقتصران على ان لا يعلماه حتى يبالغا في تنبيه فيقولوا ﴿انما نحن فتنة فلا تكفر﴾ والذى حمله على هذا التأويل استنكاره ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب اليه لا يوجب لان المذموم من يعمل بالسحر لامن بينه للناس ويزجرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر ان بينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليحتنبه وهذا من القروض التى الزمنا اياها الله تعالى اذ اراينا من اختدع به وتموه عليه امره ﴿قوله تعالى ﴿انما نحن فتنة فلا تكفر﴾ فان الفتنة ما يظهر به حال الشئ فى الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته او غشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال تظهر فتصير كالخبرة عن نفسها والفتنة العذاب فى غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى ﴿وذوقوا فتنتكم﴾ فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا انما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ ايضا لان انبياء الله تعالى ورسله فتنة لمن ارسلوا اليهم ليلومهم ايهم احسن عملا ويجوز ان يريد انافته وبلاء لان من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولا يؤمن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانهما يعلمانه اياه لئلا يعمل به لانهما علماه ما السحر وكيف الاحتيال ليحتنبه ولئلا يتموه على الناس انه من جنس آيات الانبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ يحتمل التفريق من وجهين احدهما ان يعمل به السامع فيكفر فيقع به الفرقه بينه وبين زوجته اذا كانت مسلمة بالردة والوجه الآخر

ان يسمى بينهما بالنيمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاعراء والافساد وتمويه الباطل حتى يظن انه حق فيفارقها ❦ قوله تعالى ❦ وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ❦ الاذن هنا العلم فيكون اسماً اذا كان مخفياً واذا كان محرراً كان مصدراً كما يقول حذر الرجل حذراً فهو حذر فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز ايضاً ان يكون مما يقال على وجهين كشيء وشبه ومثل ومثل وقيل فيه الا باذن الله اي تخليته وقال الحسن من شاء الله منه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره ❦ قوله تعالى ❦ ولقد علموا لمن اشتبه ماله في الآخرة من خلاق ❦ قيل معناه من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق وهو التصيب من الخير وقال الحسن ماله من دين وهذا يدل على ان العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله ❦ ولبئس ما شرروا به انفسهم ❦ قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر

وشررت بردا ليتني ❦ من بعد برد كنت هامه

يعني بمتة وهذا ايضاً يؤكد ان قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله ❦ ولولوا هم آمنوا واثقوا ❦ يقتضي ذلك ايضاً ❦ قوله تعالى ❦ يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ❦ قال قطرب هي كلمة اهل الحجاز على وجه الهزء وقيل ان اليهود كانت تقولها كما قال الله في موضع آخر (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لئلا بالنسهم وطعنا في الدين) وكانوا يقولون ذلك عن مواطاة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى (واذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله) لانهم كانوا يقولون السام عليك يومنون بذلك انهم يسلمون عليه فاطلع الله نية عليه السلام على ذلك من امرهم ونهي المسلمين ان يقولوا مثله وقوله راعنا وان كان يحتمل المراعاة والانتظار فانه لما احتمل الهزء على النحو الذي كانت اليهود تطلقه نهوا عن اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور اطلاقه وجائز ان يكون الاطلاق مقتضياً لمعنى الهزء وان احتمل الانتظار ومثله موجود في اللغة الا ترى ان اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى (الذين وعدهم الله الذين كفروا) وقال تعالى (ذلك وعد غير مكذوب) ومتى اطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الاصرين وعند الاطلاق يكون بالهزء اخص منه بالانتظار وهذا يدل على ان كل لفظ احتمل الخير والشر فخير جائز اطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على ان الهزء محظور في الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محظور والله اعلم بمعاني كتابه

باب في نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى ❦ ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها ❦ قال قائلون النسخ هو الازالة وقال آخرون هو الابدال قال الله تعالى (فينسخ الله ما يلقي الشيطان) اي يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وهذا الاختلاف انما هو في موضوعه في اصل اللغة ومهما كان في اصل اللغة

معناه فانه في اطلاق الشرع انما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون في التلاوة مع بقاء الحكم ويكون في الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره ❦ قال ابو بكر زعم بعض المتأخرين من غير اهل الفقه انه لانسخ في شريعة نينا محمد صلى الله عليه وسلم وان جميع ما ذكر فيها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب قال لان نينا عليه السلام آخر الانبياء وشريعته ثابتة باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذاحظ من البلاغة وكثير من عام اللغة غير محظوظ من علم الفقه واصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذ لم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك النسخة لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل كما قد عقلت ان في القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ في القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل في الآي المنسوخة والناسخة وفي احكامها اموراً خرج بها عن اقاويل الامة مع تصف المعاني واستكراهها وما ادرى ما الذي الجأ الى ذلك واكثر ظني فيه انه انما آتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف فيه ونقلته الامة وكان ممن روى فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في اصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يفنى ويكفى ❦ واما (او ننسها) قيل انه من النسيان ونسأها من التأخير يقال نسأت الشيء اخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى (انما النسيء زيادة في الكفر) يعني تأخير الشهور فاذا اريد به النسيان فانما هو ان ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على احد وجهين اما ان يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجائز ان ينسوه دفعة ويرفع من اوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبي عليه السلام واما معنى قراءة او نسأها فانما هو بان يؤخرها فلا ينزلها وينزل بدلاً منها ما يقوم مقامها في المصلحة او يكون اصح للامداد منها ويحتمل ان يؤخر ازلها الى وقت يأتي فيأتي بدلاً منها لو ازلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة واما قوله (نأت بخير منها او مثلها) فانه روى عن ابن عباس وقتادة بخير منها لكم في التسهيل والتيسير كالامر بان لا يولى واحد من عشرة في القتال ثم قال (الا ان خفف الله عنكم) او مثلها كالامر بالتوجه الى الكعبة بعد ما كان الى البيت المقدس وروى عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصلاح او مثلها فحصل من اتفاق الجميع ان المراد خير لكم اما في التخفيف او في المصلحة ولم يقل احد منهم خير منها في التلاوة اذ غير جائز ان يقال ان بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم اذ جميعه معجز كلام الله ❦ قال ابو بكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لان السنة على اى حال كانت لا تكون خيراً من القرآن

وهذا اغفال من قائله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بخير منها في التلاوة والنظم لاستواء النسخ والنسوخ في اعجاز النظم والآخ اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لان قولهم فيه على احد المعنيين اما التخفيف او المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل احد منهم انه اراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة اظهر من دلالتها على امتناع جوازها وايضاً فان حقيقة ذلك انما تقتضي نسخ التلاوة وليس للحكم في الآية ذكر لانه قال تعالى (ما ننسخ من آية) والآية انما هي اسم للتلاوة وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما ننسخ من تلاوة آية او نسخها نأت بخير منها لكم من محكم من طريق السنة او غيرها وقد استقصينا القول في هذه المسئلة في اصول الفقه بما فيه كفاية فن ارادها فليطلبها هناك ان شاء الله تعالى ﴿ قوله تعالى ﴿ فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بأمره ﴾ روى معمر عن قتادة في هذه الآية قال نسخها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال قرئ على ابي عبيد وانا اسمع قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن عتي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (لست عليهم بمسيطر) وقوله تعالى (وما انت عليهم بجبار) وقوله تعالى (فاعرض عنهم واصفح) وقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون) الآية ومثله قوله تعالى (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة الدنيا) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) يعني والله اعلم متاركة فهذه الآيات كلها ازلت قبل لزوم فرض القتال وظك قبل الهجرة وانما كان الفرض الدعاء الى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وما اظهره الله على يده وان مثله لا يوجد مع غير الانبياء ونحوه قوله تعالى (قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تفكروا ما بصاحبكم من جنة) وقوله تعالى (قل اولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقوله تعالى (اولم تأتهم بينة ما في الصحف الاولى فاتى تؤفكون) (أفلا تعقلون) (فاتى تصرفون) ونحوها من الآيات التي فيها الامر بالنظر في امر النبي عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من اعلام النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي بالمشاهدة والاخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا الى الآيات الموجبة له ان شاء الله تعالى ﴿ وقوله تعالى ﴿ ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسمى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ﴾ روى

معمّر عن قتادة قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واعان على ذلك النصارى وقوله تعالى
 (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) قال هم النصارى لا يدخلونها الا
 مسارقة فان قدر عليهم عوقبوا لهم في الدنيا خزي قال يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون
 وروى ابن ابي نجیح عن مجاهد في هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس بني قال ابوبكر
 ماروى في خبر قتادة يشبه ان يكون غلطاً من راويه لانه لا خلاف بين اهل العلم باخبار
 الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى انما
 كانوا بعد المسيح واليه ينتمون فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس والنصارى
 انما استقاض دينهم في الشام والروم في ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمائتي سنة
 وكسور وانما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة اوثان وكان من يتحلل النصرانية منهم مغمورين
 مستخفين باديانهم فيما بينهم ومع ذلك فان النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد
 اليهود فكيف اطاعوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول ان الآية انما هي
 في شأن المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله في المسجد الحرام وان سعيهم في خرابه انما هو
 منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته بني قال ابوبكر في هذه الآية دلالة على منع اهل الذمة
 دخول المساجد من وجهين احدهما قوله (ومن اطعم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه)
 والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبة والآخر الاعتقاد والديانة والحكم لان
 من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله في المساجد فجائز ان يقال فيه قدم مسجدا ان يذكر
 فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر كما جائز ان يقال منع الله الكافرين من الكفر والمصاة
 من المعاصي بان حظرها عليهم واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظماً للامرين وجب
 استعماله على الاحتمالين وقوله بني اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين بني يدل على ان
 على المسلمين اخراجهم منها اذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها والوجه الثاني
 قوله (وسعى في خرابها) وذلك يكون ايضاً من وجهين احدهما ان تخربها بيده والثاني اعتقاده
 وجوب تخريبها لان دياناتهم تقتضي ذلك وتوجه ثم عطف عليه قوله (اولئك ما كان لهم
 ان يدخلوها الا خائفين) وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى
 (ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله) وعمرتها تكون من وجهين احدهما بناؤها واصلاحها
 والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس فلان يعني يحضره ويلزمه وقال النبي
 عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله عز وجل (انما يعمر
 مساجد الله من آمن بالله) فجعل حضور المساجد عمارة لها واصحابنا يجيزون لهم دخول
 المساجد وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ومما يدل على انه عام في سائر المساجد وانه
 غير مقصور على بيت المقدس خاصة او المسجد الحرام خاصة اطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص
 شيئاً منه الا بدلالة بني فان قيل جائز ان يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل
 موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعاً على جملة تارة وعلى كل موضع سجود فيه اخرى

* قيل له لا تنازع بين اهل اللسان انه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما يقال انه مسجدان
 وكما يقال للدار الواحدة انها دور فثبت ان الاطلاق لا يتأوله وان سمي موضع السجود
 مسجداً وانما يقال ذلك مقيداً غير مطلق وحكم الاطلاق فيها يقتضيه ما وصفاً وعلى انك
 لا تمتنع من اطلاق ذلك في جميع المساجد وانما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير
 مسلم لك بغير دلالة * قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَهُوَ وَجْهُهُ﴾ روى
 ابواشعث السهمي عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ابيه قال كنا مع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حiale
 ثم اصبحنا فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فانزل الله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى
 ايوب بن عتبة عن قيس بن طلق عن ابيه ان قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتابوا عن القبلة
 فلما فرغوا تبين لهم انهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقالت تمت صلاتكم وروى ابن لهيعة عن بكر بن سواده عن رجل سأل ابن عمر عن
 يخطئ القبلة في السفر ويصلي قال فأينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا ابو علي الحسين بن
 علي الحافظ قال حدثنا محمد بن سليمان الواسطي قال حدثني احمد بن عبد الله بن الحسن
 الضبري قال وجدت في كتاب ابي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن ابي سليمان العزمي
 عن عطاء بن ابي رباح عن جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريره
 كنت فيها فاصابنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال
 فصلوا وخطوا وخطوا وقالت طائفة القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا وخطوا فلما
 اصبحنا وطلعت الشمس واصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قلنا من سفرنا سألنا النبي
 عليه السلام عن ذلك فسكت فانزل الله (فأينما تولوا فثم وجه الله) اي حيث كنتم * قال
 ابوبكر ففي هذه الاخبار ان سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً
 وروى عن ابن عمر في خبر آخر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على راحلته وهو
 مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه انزلت (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى
 مصر عن قتادة في قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) قال هي القبلة الاولى ثم نسخها الصلاة الى
 المسجد الحرام وقيل فيه ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة بعد ما كان النبي صلى الله
 عليه وسلم يصلي الى بيت المقدس فانزل الله ذلك ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم
 كان مخيراً في ان يصلي الى حيث شاء وانما كان توجه الى بيت المقدس على وجه الاختيار
 لا على وجه الإيجاب حتى امر بالتوجه الى الكعبة وكان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله)
 في وقت التخيير قبل الامر بالتوجه الى الكعبة * قال ابوبكر اختلف اهل العلم فيمن صلى
 في سفر مجتهداً الى جهة ثم تبين انه صلى لغير القبلة وقال اصحابنا جميعاً والتوري ان وجد
 من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وان لم يجد من يعرفه جهتها فصلها باجتهاده
 اجزائه صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة او مشرقاً او مغرباً عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد

وسعيد بن المسيب و ابراهيم وعطاء والشعبي وقال الحسن والزهرى وربيعة وابن ابي سلمة يعيد في الوقت فاذا فات الوقت لم يعيد وهو قول مالك رواه ابن وهب عنه وروى ابو مصعب عنه انما يعيد في الوقت اذا صلاها مستدبر القبلة او شرق او غرب وان تيامن قليلاً او تياسر قليلاً فلا اعاده عليه وقال الشافعي من اجتهد فصلى الى المشرق ثم رأى القبلة في المغرب استأنف فان كانت شرقاً ثم رأى انه منحرف فلكل جهة واحدة وعليه ان يحرف ويمتد بما مضى ❦ قال ابو بكر ظهراً الآية يدل على جوازها الى اى جهة صلاها وذلك ان قوله (فأينما توالوا وجه الله) معناه قم رضوان الله وهو الوجه الذي امرتم بالتوجه اليه كقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) يعنى لرضوانه ولما اراده منا وقوله (كل شئ هالك الا وجهه) يعنى ما كان لرضاء وارادته وقد روى في حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدما ان الآية في هذا انزلت ❦ فان قيل روى انها نزلت في التطوع على الراحلة وروى انها نزلت في بيان القبلة ❦ قيل له لا يمنع ان يتفق هذه الاحوال كلها في وقت واحد ويسئل النبي عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى انه لو نص على كل واحدة منها بان يقول اذا كنتم عابدين بجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خائفين او في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه اليه فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات فصلتم الى اى جهة كانت فهي وجه الله واذا لم تتساف ارادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعاني على الوجه الذي ذكرنا لاسيما وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة ان الآية نزلت في المجتهد اذا اخطأ واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والتمياسر والتميامن عنها سواء لان فيه بعضهم صلى الى ناحية الشمال والآخر الى ناحية الجنوب وهاتان جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضاً حديث رواه جماعة عن ابي سعيد مولى نبي هاشم قال حدثنا عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن سعيد المقبرى عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا يقتضى اثبات جميع الجهات قبلة اذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع الآفاق ألا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب انه اراد به جميع الدنيا وكذلك هو في معقول خطاب الناس متى اريد الاخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل اللفظ جميعها وايضاً ما ذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون اجماعاً لظهوره واستفاضته من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم ويدل عليه ايضاً ان من غاب عن مكة فانما صلاته الى الكعبة لا تكون الا عن اجتهاد لان احداً لا يوقن بالجهة التي يصلى اليها في محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلف غيرها فكذلك المجتهد في السفر قد ادى فرضه اذ لم يكلف غيرها ومن اوجب الا عادة فانما يلزمه فرضاً آخر وغير جائز الزامه فرضاً بغير دلالة فان الزمونا عليه بالتوب يصلى فيه ثم تعلم نجاسته او الماء ينطهر به ثم يعلم انه نجس قيل لهم لافرق بينهم في ان كلا منهم

قد أدى فرضه وأما الزمناه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزام
المجتهد في جهة القبلة فرضاً آخر لأن الصلاة تجوز إلى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي
صلاة النفل على الراحة ومعلوم أنه لا ضرورة به لأنه ليس عليه فعلها فلما جازت إلى غير
القبلة من غير ضرورة فإذا صلى الفرض إلى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عندائتين
غيرها ولما لم تجز الصلاة في الثوب النجس بالضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال
لزمته الإعادة ومن جهة أخرى وهي أن المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم إذا عدم الماء فلا يلزمه الإعادة
لأن الجهة التي توجه إليها قد قامت له مقام القبلة كالتيتم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلي في الثوب
النجس والمتطهر بماء نجس ما يقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلي بغير تيمم ولا ماء وبدل على ذلك وهو
أصل يرد إليه مسئلتنا صلاة الحائض لغير القبلة وبني عليها من وجهين أحدهما أنها جهة لم يكلف
غيرها في الحال والثاني قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا إعادة عليه كالتيتم وبدل على أن المراد
من قوله تعالى (قم وجهك لله) الصلاة لغير القبلة أنه معلوم أن مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة
الناس الغاشين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمخاذاها ألا ترى أن الجامع مساحته
أضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلي فيه محاذياً لسمتها وقد اجتزت صلاة الجميع قبت
أنهم إنما كلفوا التوجه إلى الجهة التي هي في ظنهم أنها محاذية الكعبة لمخاذاها بعينها وهذا يدل
على أن كل جهة قد اقيمت مقام جهة الكعبة في حال العذر *** فإن قيل إنما جازت صلاة الجميع
في الأصل الذي ذكرت لأن كل واحد منهم يجوز أن يكون هو المحاذي للكعبة دون من بعد
منه ولم يظهر في الثاني توجهه إلى غير جهة الكعبة فاجزأه صلاته من أجل ذلك وليست
هذه نظير مسئلتنا من قبل أن المجتهد في مسئلتنا قد تبين أنه صلى إلى غيرها *** قيل له لو كان
هذا الاعتبار سائفاً في الفرق بينهما لوجب أن لا تجز صلاة الجميع لأنه إذا كان محاذاة الكعبة
مقدار عشرين ذراعاً إذا كان مساحتها ثم قد رأينا أهل الشرق والغرب قد اجزأهم صلاتهم
مع العلم بأن الذين حاذواهم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة إلى الجميع لقلتهم وجائز مع
ذلك أن يكون ليس فيهم من يحاذي الكعبة حين لم يغادرها ثم أجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر
حكم الأعم الأكثر مع تعلق الأحكام في الأصول بالأعم الأكثر ألا ترى أن الحكم في كل
من في دار الإسلام ودار الحرب يتعلق بالأعم الأكثر دون الأخص الأقل حتى صار من
في دار الإسلام محظوراً قتله مع العلم بأن فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربي
ومن في دار الحرب يستباح قتله مع ما فيها من مسلم تاجر أو أسير وكذلك سائر الأصول
على هذا المنهاج يجري حكمهما ولم يكن للأكثر الأعم حكم في بطلان الصلاة مع العلم
بأنهم على غير محاذاة الكعبة ثبت أن الذي كلف كل واحد منهم في وقته هو ما عنده أنه
جهة الكعبة وفي اجتهاده في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وإن لا إعادة على واحد
منهم في الثاني *** فإن قيل فانت توجب الإعادة على من صلى باجتهاده مع إمكان المسئلة
عنها إذا تبين له خلافها *** قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها

وانما اجزنا فيما وصفنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها واذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبي عليه السلام فانما يؤدي فرضه باجتهاده مع تجويزه ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فانهم آت فآخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا في صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس مع ورود النسخ اذا لاغلب انهم ابتدأوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالمدينة ثم سار الخبر الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لا متناع ان يطول مكثهم في الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالة قائمة لانهم فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس بعد النسخ * فان قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدأوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره * قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما اداء اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره * فان قيل اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص * قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص في جهة الكعبة انما هو في حال معاينتها او العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلي بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف احوالهم فمن شاهد الكعبة او علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه اليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما اداء اليه اجتهاده فقولك انه صار من الاجتهاد الى النص خطأ لان جهة الكعبة لم تكن فرضه في حال الاجتهاد وانما النص في حال امكان التوجه اليها والعلم بها وايضاً فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساع الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصا على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصاً على الحكم في حادثة * وقوله تعالى * وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض * قال ابوبكر فيه دلالة على ان ملك الانسان لا يبقى على ولده لانه نفي الولد باثبات الملك بقوله تعالى (بل له ما في السموات والارض) يعني ملكه وليس بولده وهو نظير قوله (وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولداً ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً) فاقضى ذلك عتق ولده عليه اذا ملكه وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك في الوالد اذا ملكه ولده فقال عليه السلام (لا يحزى ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه) فدللت الآية على عتق الولد اذا ملكه ابوه واقتضى خبر النبي صلى الله عليه وسلم عتق الوالد اذا ملكه ولده وقال بعض الجهال اذا ملك اباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتره فيعتقه وهذا يقتضي عتقاً مستأنفاً بعد الملك فجهل حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعاً لان المعقول منه فيشتره فيعتقه بالشرى اذ قد افاد

ان شراء موجب لعنته وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم (الناس عاديان فبائع نفسه فوبقها ومشتري نفسه فمعتقها) يريد انه معتقها بالشري لا باستتاف عتق بعمه * قوله تعالى ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاء بالمناك وقال الحسن ابتلاء بقتل ولده والكواكب وروى طاووس عن ابن عباس قال ابتلاء بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد فالحسنة في الرأس قص الصارب والمضضة والاستشاق والسواك وقرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والحتان ونسف الابط و غسل اثر الفائط والبول بالاء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عشر من الفطرة [١] وذكر هذه الاشياء الا انه قال مكان الفرق اعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وابو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها اذ هي المشهورة وقد نقلها الناس قولاً وعملاً وعرفوها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه من تأويل الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه فحائز ان يكون الله تعالى ابتلى ابراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وان ابراهيم عليه السلام اتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما امره الله تعالى به من غير نقصان لان ضد الاتمام النقص وقد اخبر الله بتمامهم وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان العشر الحصال في الرأس والجسد من الفطرة فحائز ان يكون فيها مقتدياً بابراهيم عليه السلام بقوله تعالى (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً) وبقوله (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وهذه الحصال قد ثبتت من سنة ابراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم وهي تقتضي ان يكون التنظيف ونفي الاقدار والاوزاخ عن الابدان والياب مأموراً بها ألا ترى ان الله تعالى لما حظر ازالة الثفت والشعر في الاحرام امر به عند الاحلال بقوله (ثم ليقضوا تقصمهم) ومن نحو ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في غسل يوم الجمعة ان يستاك وان يمس من طيب امله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الاخلاق والعادات وقد اكدها التوقيف من الرسول صلى الله عليه وسلم وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا ابو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي قال حدثنا سليمان فروخ ابو واصل قال آتيت ابا ايوب فصافحته فرأى في اظفاري طولاً فقال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئله عن خبر السماء فقال (يحيى) احدكم يسئله عن خبر السماء واطفاره كأنها اظفار الطير يجتمع فيها الحبابة والثفت) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الاهوازي عن اسماعيل بن خالد عن قيس بن ابي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله انك تهم [٣] قال (وما لي لا اهم ورفع احدكم بين اظفاره ونامله) وقد روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقلم اظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل ان يروح الى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال

[١] قوله «من الفطرة»
اي من سنة الانبياء
التي امرنا ان نقتدي
بهم فيها هكذا في النهاية
«لمصححه»

مطلب في الحث على نظافة
البدن والياب

[٣] قوله «انك تهم»
مضارع وهم بمعنى
غلط وفي رواية
اخرى «انك لتوهم»
بمعنى تغلط وقوله
«رفع احدكم» الرفع
بالضم والفتح واحد
الارفاغ وهي اصول المغاير
كالا باط وغيرها من
مطاوي الاعضاء وما
يجتمع فيها من الوسخ
والعرق واراد بالرفع ههنا
وسخ الظفر كما في النهاية
«لمصححه»

حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة عن وكيع عن الاوزاعي عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى رجلاً شعثاً قد تفرق شعره فقال اما كان يجحد هذا ما يسكن به شعره ورأى رجلاً آخر عليه ثياب وسخة فقال اما كان يجحد هذا ما يغسل به ثوبه حدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحق قال حدثنا محمد بن عتبة السدوسي قال حدثنا ابوامية بن يعلى قال حدثنا هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في سفر ولا حضر المرأة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك وقد روى انه وقت في ذلك اربعين يوماً حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا صدقة الدقبقي قال حدثنا ابو عمران الجوني عن انس بن مالك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حلق العانة وقص الشارب ونسف الابط اربعين يوماً وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا ادريس الحداد قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن ابي ثابت عن ام سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اطلق ولى مغابته بيده حدثنا عبد الباقي حدثنا مطير حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا معن بن عيسى عن حماد بن عيسى عن ابن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال اطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلق الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي صلى الله عليه وسلم اخرج عني ثم طلى النبي صلى الله عليه وسلم عورته بيده وقد روى حبيب بن ابي ثابت عن انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتور فاذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل ان يريد به ان عادته كانت الحلق وان ذلك كان الاكثر الاعم ابصح الحديثان واما ما ذكر من توقيت الاربعين في الحديث المتقدم فخاثر ان تكون الرخصة في التأخير مقدرة بذلك وان تأخيرها الى ما بعد الاربعين محذور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لاسيما في قص الشارب وقص الاظفار ^١ قال ابوبكر ذكر ابوجعفر الطحاوي ان مذهب ابي حنيفة وزفر وابي يوسف ومحمد في شعر الرأس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير عنه وان كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك احفاء الشارب عندي مثله قال مالك وتفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم في احفاء الشارب الاطار وكان يكره ان يؤخذ من اعلاه وانما كان يوسع في الاطار منه فقط وذكر عنه اشهب قال وسألت مالكا عن احق شاربه قال ارى ان يوجع ضرباً ليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاحفاء كان يقول ليس يبدى [١] حرف الشفتين الاطار ثم قال لم يخلق شاربه هذه بدع تظهر في الناس كان عمر اذا حزبه امر فطح فجعل يفتل شاربه وسئل الاوزاعي عن الرجل يحلق رأسه فقال اما في الحضر لا يعرف الا في يوم النحر وهو في العرف وكان عبدة بن ابي لابة يذكر فيه فضلاً عظيماً وقال الليث لا احب ان يحلق احد شاربه حتى يبدو الجلد واكرهه

قوله المدرى هو شئ
يعمل من حديد او خشب
على شكل سن من اسنان
المشط واطول منه
يسرح به الشعر المتلبد
ويحك به الرأس كذا
في النهاية

[١] قوله «ليس يبدى»
هكذا في جميع النسخ
التي بايدينا لكن الصواب
حذف ليس وهو
صرح كلام القرطبي
في نقله كلام الامام مالك
«لصحة»

ولكن يقص الذي على طرف الشارب واكره ان يكون طويل الشارب وقال اسحق بن ابي اسرائيل سألت عبد المجيد بن عبدالعزيز بن ابي داود عن حلق الرأس فقال اما بمكة فلا بأس به لانه بنى الخلق واما في غيره من البلدان فلا قال ابو جعفر ولم نجد في ذلك عن الشافعي شيئاً منصوصاً واصحابه الذين رأيناهم المزي والربيع كانا يحفیان شواربهما فدل على انهما اخذا ذلك عن الشافعي وقد روت عائشة وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم القطرة عشرة منها قص الشارب وروى المفيرة بن شبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من شواربه على سواك وهذا جائز مباح وان كان غيره افضل وجائز ان يكون فعله لعدم آلة الاحفاء في الوقت وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحجز شاربته وهذا يحتمل الاحفاء وروى عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشارب واعفوا الله) وروى العلامة بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (جزوا الشوارب وارخوا الله) وهذا يحتمل الاحفاء ايضاً وروى عمر بن سلمة عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشوارب واعفوا الله) وهذا يدل على ان مراده بالخبر الاول الاحفاء والاحفاء يقتضي ظهور الجلد بازالة الشعر كما يقال رجل حاف اذا لم يكن في رجله شيء ويقال جفيت رجله وحفيت الدابة اذا اصاب اسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن ابي سعيد الخدري وابي اسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وابي هريرة انهم كانوا يحفون شواربهم وقال ابراهيم بن محمد بن خطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربته كانه يتنقه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد قال ابو بكر ولما كان التقصير مسنوناً في الشارب عند الجميع كان الحلق افضل قال النبي عليه السلام رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس افضل من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يقتل شاربته اذا غضب فجائز ان يكون كان يتركه حتى يمكن قتله ثم يحلقه كما ترى كثيراً من الناس يفعلونه وقوله تعالى ﴿وَإِنِّي جَاعِلٌ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فان الامام من يؤتم به في امور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء ائمة عليهم السلام لما ائتم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم في امور دينهم فالخلفاء ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ائمة ايضاً ولهذا المعنى الذي يصلى بالناس يسمى اماماً لان من دخل في صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به وقال النبي صلى الله عليه وسلم (انما جعل الامام اماماً ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا) وقال (لا تخافوا على امامكم) ثبت بذلك ان اسم الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه والافتدائه في امور الدين او في شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به في الباطل الا ان الاطلاق لا يتأوله قال الله تعالى (وجعلناهم ائمة يدعون الى النار) فسموا ائمة لانهم ائروهم بمنزلة من يقتدى بهم في امور الدين وان لم يكونوا ائمة يجب الاقتداء بهم كما قال الله تعالى (فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون) وقال (وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا) يعني في زعمك

واعتقادك وقال النبي عليه السلام (اخوف ما اخاف على امتي ائمة مظلون) والاطلاق انما يتناول من يجب الاثتمام به في دين الله تعالى وفي الحق والهدى الا ترى ان قوله تعالى (اني جاعلك للناس اماماً) قد افاد ذلك من غير تقييد وانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذا ثبت ان اسم الامامة يتناول ما ذكرناه فالانبياء عليهم السلام في اعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدين بعد ذلك ثم العلماء والقضاة العدول ومن الزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الامامة في الصلاة ونحوها فاجابته تعالى في هذه الآية عن ابراهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماماً وان ابراهيم سأل ان يجعل من ولده ائمة بقوله ﴿ ومن ذريتي ﴾ لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتي ائمة ويحتمل ان يريد بقوله ومن ذريتي مسئلة تعرفه هل يكون من ذريتي ائمة فقال تعالى في جوابه ﴿ لا ينال عهدى الظالمين ﴾ فحوى ذلك معنيين انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه تعريفه ماسأله ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ماسأل لذريته اذا كان قوله ومن ذريتي مسئلة ان يجعل من ذريته ائمة وجاز ان يكون اراد الامرين جميعاً وهو مسئلة ان يجعل من ذريته ائمة وان يعرفه ذلك وانه اجابة الى مسئلة لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسئلة لقال ليس في ذريتك ائمة اوقال لا ينال عهدى من ذريتك احد فلما قال (لا ينال عهدى الظالمين) دل على ان الاجابة قد وقعت له في ان في ذريته ائمة ثم قال (لا ينال عهدى الظالمين) فاجاب ان الظالمين من ذريته لا يكونون ائمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء بهم وقد روى عن السدي في قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) انه النبوة وعن مجاهد انه اراد ان الظالم لا يكون اماماً وعن ابن عباس انه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فاذا عقد عليك في ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة ❦ قال ابو بكر جميع ما روى من هذه المعاني يحتمل اللفظ وجاز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبياً ولا خليفة لبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في امور الدين من مفت او شاهد او مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خيراً فقد افادت الآية ان شرط جميع من كان في محل الاثتمام به في امر الدين العدالة والصلاح وهذا يدل ايضاً على ان ائمة الصلاة ينبغي ان يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط العدالة لمن نصب منصب الاثتمام به في امور الدين لان عهد الله هو اوامره فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما وودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس بقبوله منهم والاقتداء بهم فيه الا ترى الى قوله تعالى (ألم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين) يعني اقدم اليكم الامر به وقال تعالى (الذين قالوا ان الله عهد الينا) ومنه عهد الخلفاء الى امراءهم وقضاةهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لان عهد الله اذا كان انما هو اوامره لم يخل قوله (لا ينال عهدى الظالمين) من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم او امر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول

لا تهاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما استحقوا
 سمة الظلم لتركهم اوامره ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤمنين على اوامر الله تعالى
 وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان امامة الفاسق
 وانه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه
 ولا طاعته وكذلك قال النبي عليه السلام (لا طاعة لمخلوق في معصية المالك) ودل ايضاً
 على ان الفاسق لا يكون حاكماً وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته
 ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا قتياله اذا كان مقتياً وانه لا يقدم
 للصلاة وان كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاحه ماضية فقد حوى قوله (لا ينال
 عهدى الظالمين) هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة تجوز امامة الفاسق
 وخلافه وانه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجوز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين
 وهو المسمى زرقان وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو ايضاً ممن تقبل حكايته
 ولا فرق عند ابي حنيفة بين القاضى وبين الخليفة في ان شرط كل واحد منهما العدالة
 وان الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبراً
 عن النبي عليه السلام وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف
 يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هيرة في ايام بنى امية على القضاء
 وضربه فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن هيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطاً فلما خيف
 عليه قال له الفقهاء قتل شيئاً من اعماله اى شئ كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له
 عداحمال التبن الذى يدخل فمخلاء ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك فابى فحبسه حتى عدله اللين
 الذى كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وائمة الجور
 ولذلك قال الاوزاعى احتملنا ابا حنيفة على كل شئ حتى جاءنا بالسيف يعنى قتال الظلمة
 فلم نحتمله وكان من قوله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فان لم
 يؤتمر له فبالسيف على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وسأله ابراهيم الصائغ وكان
 من فقهاء اهل خراسان ورواة الاخبار ونسبوا لهم عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 فقال هو فرض وحديثه عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 (افضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام الى امام جائر فامر بالمعروف ونهى
 عن المنكر فقتل) فرجع ابراهيم الى مرو وقام الى ابي مسلم صاحب الدولة فامر ونهى
 وانكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتله مراراً ثم قتله وقضيت في امر زيد بن
 على مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرّاً في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك
 امره مع محمد وابراهيم ابني عبدالله بن حسن وقال لابي اسحق الفزارى حين قال له لم اشترت
 على اخي بالخروج مع ابراهيم حتى قتل قال مخرج اخيك احب الى من مخرجك وكان
 ابو اسحق قد خرج الى البصرة وهذا انما انكره عليه اغمار اصحاب الحديث الذين بهم

فقد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على امور الاسلام فمن كان هذا
 مذهبه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى امامة الفاسق قائماً جاء غلط
 من غلط في ذلك ان لم يكن تعمده الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله
 من العراقيين ان القاضي اذا كان عدلاً في نفسه فولي القضاء من قبل امام جائر ان احكامه
 نافذة وقضاياه صحيحة وان الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فاسقاً وظلمة وهذا مذهب
 صحيح ولا دلالة فيه على ان من مذهبه تجوز امامة الفاسق وذلك لان القاضي اذا كان
 عدلاً قائماً يكون قاضياً بان يمكنه تنفيذ الاحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول
 احكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه انما هو بمنزلة سائر
 اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولاً ألا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم
 لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعواناً له على من امتنع
 من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذاً وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان وعلى هذا
 تولى شريح وقضاة التابعين القضاء من قبل بني امية وقد كان شريح قاضياً بالكوفة
 الى ايام الحجاج ولم يكن في العرب ولا آل مروان اظلم ولا اكفر ولا اجبر من عبد الملك
 ولم يكن في عماله اكفر ولا اظلم ولا اجبر من الحجاج وكان عبد الملك اول من قطع السنة الناس
 في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سعد الخير فقال اني والله ما انا بالخليفة المستضعف يعني عثمان
 ولا بالخليفة المصانع يعني معاوية وانكم تأمروننا باشياء تسونها في انفسكم والله لا يأمرني
 احد بعد مقامى هذا بتقوى الله الاضربت عنقه وكانوا يأخذون الارزاق من بيوت اموالهم
 وقد كان المختار الكذاب يبعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر باموال فيقبلونها
 وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبدالعزیز بن مروان الى ابن عمر ارفع
 الى حوائجك فكتب اليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من اليد السفلى
 واحسب ان اليد العليا يد المعطي وان اليد السفلى يد الآخذ وانى لست سائلك شيئاً ولا رداً
 عليك رزقا رزقيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد بن جبیر والشعي وسائر التابعين
 يأخذون ارزاقهم من ايدي هؤلاء الظلمة لا على انهم كانوا يشولونهم ولا يرون امامتهم
 وانما كانوا يأخذونها على انها حقوق لهم في ايدي قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه
 مواليتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء اربعة آلاف رجل هم خيار
 التابعين وضاؤهم فقاتلوه مع عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجاهم
 من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالمون لعبد الملك بن مروان لاغنون لهم متبرئون منهم
 وكذلك كان سيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الامر بعد قتل علي عليه السلام وقد كان
 الحسن والحسين يأخذان المعطاء وكذلك من كان في ذلك العصر من الصحابة وهم غير
 متولين له بل متبرئون منه على السبيل التي كان عليها على عليه السلام الى ان توفاه الله تعالى
 الى جنة ورضوانه فليس اذا في ولاية القضاء من قبلهم ولا اخذ المعطاء منهم دلالة على توليتهم

واعتماد امامتهم * وربما احتج بعض اغبياء الرخصة بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) في رد امامة ابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه لانهما كانا ظالمين حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جهل مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان مقيماً على الظلم فاما الثائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز ان يتعلق به حكم لان الحكم اذا كان معلقاً بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فانما يلحقه مادام مقيماً عليه فاذا زال عنه زالت الصفة منه كذلك يزول عنه الحكم الذي علق من نفي نيل العهد في قوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) الا ترى ان قوله تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) انما هو نهي عن الركون اليهم ما اقاموا على الظلم وكذلك قوله تعالى (ماعلى المحسنين من سيل) انما هو ما اقاموا على الاحسان فقوله (لا ينال عهدي الظالمين) لم ينف به العهد عن تاب عن ظلمه لانه في هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقاً وانما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدي من كان ظالماً وانما نفي ذلك عن من كان موسوماً بسمة الظالم والاسم لازم له باق عليه * قوله تعالى ﴿ واذا جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً ﴾ اما البيت فانه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله (مثابة للناس) روى عن الحسن ان معناه انهم ينوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطراً منه فهم يعودون اليه وقيل فيه انهم يحجون اليه فيتابون عليه * قال ابو بكر قال اهل اللغة اسلمه من تاب ينوب مثابة وثوابا اذا رجع قال بعضهم انما ادخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من ينوب اليه كما يقال نسبة وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام واذا كان اللفظ محتملاً لما تأوله السلف من رجوع الناس اليه في كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يجب العود اليه ومن انهم يحجون اليه فيتابون فحائز ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال انهم يحجون العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف اذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولادلالة فيه على وجوبه وانما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد اخرى فقد اقتضى العود اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشيء لانه ليس في اللفظ دليل الايجاب وانما فيه انه جعل لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا انما يقتضى التدبير لا الايجاب الا ترى ان القائل لك ان تستمرو لك ان تصلى لا دلالة فيه على الوجوب وعلى انه لم يخص العود اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود اليه مرة بعد اخرى فاذا فعل

ذلك فقد قضى عهد اللفظ فلا دلالة فيه اذا على وجوب العدة * واما قوله تعالى (وأما) فانه وصف البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال الله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) قال ابن عباس وذلك ان الحرم كله مسجد وكقوله تعالى (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله اعلم منهم من الحج وحضورهم مواضع التمسك ألا يرى الى قوله عليه السلام حين بعث بالبراءة مع علي رضي الله عنه وان لا يحج بعد العام مشركاً متنبئاً عن مراد الآية وقوله تعالى في آية اخرى (أولم يروا انا جعلنا حرمات آمناً) وقال حاكيا عن ابراهيم عليه السلام (رب اجعل هذا بلداً آمناً) يدل ذلك على ان وصفه البيت بالامن اقتضى جميع الحرم ولان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت لوقوع الامن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الاشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان امنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت * وقوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) انما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى (رب اجعل هذا بلداً آمناً) (ومن دخله كان آمناً) كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الاخبار بان من دخله لم يضره سوء لانه لو كان خبر الوجد مخبره على ما خبر به لان اخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما خبر به وقد قال في موضع آخر (ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوه) فاخبر بوقوع القتل فيه فدل ان الامر المذكور انما هو من قبل حكم الله تعالى بالامن فيه وان لا يقتل العائذ به واللاجئ اليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد ابراهيم عليه السلام الى يومنا هذا وقد كانت العرب في الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في ايديهم من شريعة ابراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الازاعي قال حدثنا يحيى عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما احاط لي ساعة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيامة لا يعصده شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشدتها فقال العباس يا رسول الله الا لا ذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال صلى الله عليه وسلم الا لا ذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس في هذه القصة ولا يحتل خلاها وقال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار وروى ابن ابي ذئب عن سعيد المقبري عن ابي شريح الكعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم

وإن الله أحلها إلى ساعة من نهار ولم يحلها للناس وإخبار النبي عليه السلام أن الله
 حرمها يوم خلق السموات والأرض وحظر فيها سفك الدماء وإن حرمها باقية إلى
 يوم القيامة وإخبار أن من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والحللا ۞ فإن قال قائل
 ما وجه استثنائه إلا ذكر من الحظر عند مسئلة الغساس وقد اطلق قبل ذلك حظر الجميع
 ومعلوم أن النسخ قبل التمكين من الفعل لا يجوز ۞ قيل له يجوز أن يكون الله تعالى خير
 نبيه عليه السلام في إباحة الأذخر وحظرة عند سؤال من يسئله إباحته كما قال تعالى
 (فإذا استأذنتك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم) فخيرته في الأذن عند المسئلة ومع ما حرم الله
 تعالى من حرمها بالنص والتوقيف فإن من آياتها ودلالاتها على توحيد الله تعالى واختصاصه
 لها ما يوجب تعظيمها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة
 لبقاع الأرض ويجتمع فيها الظبي والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى إذا خرجا
 من الحرم عدا الكلب عليه وعاد هو إلى الفؤاد والهرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه
 تعالى وعلى تفضيل إسماعيل عليه السلام وتعظيم شأنه وقد روى عن جماعة من الصحابة
 حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه ۞ قوله تعالى ۞ واتخذوا
 من مقام إبراهيم مصلى ۞ يدل على لزوم ركعتي الطواف وذلك لأن قوله تعالى (مثابة للناس)
 لما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وهو أمر ظاهره
 الإيجاب دل ذلك على أن الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما يدل على أنه أراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال
 حدثنا عبد الله بن محمد التميمي قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد
 عن أبيه عن جابر وذكر حجة النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوله استلم النبي عليه السلام الركن
 فركل ثلاثا ومشى أربعا ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى)
 فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا عليه السلام عند إرادته الصلاة خلف المقام
 (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف
 وظاهره أمر فهو على الوجوب وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد صلاها عند البيت
 وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر القواريري قال
 حدثني يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد بن الحزمي قال حدثني محمد بن عبد الله بن
 السائب عن أبيه أنه كان يقرئ ابن عباس فيقيم عند الشقة الثالثة بمأبى الركن الذي يلي الحجر
 بمأبى الباب فيقول ابن عباس أئمت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي هنا فيقوم فيصلي
 فدلّت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبي صلى الله عليه وسلم لها تارة
 عند المقام وتارة عند غيره على أن فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القساري
 عن عمر أنه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب واناخ بذي طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن
 عباس أنه صلاها في الخطيم وعن الحسن وعطاء أنه لم يصل خلف المقام اجزأ وقد اختلف

السلف في المراد بقوله تعالى مقام ابراهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم وقال
 عطاء مقام ابراهيم عرفة والمزدلفة والجمر وقال مجاهد الحرم كله مقام ابراهيم وقال السدي
 مقام ابراهيم هو الحجر الذي كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم حين غسلت رأسه
 فوضع ابراهيم رجله عليه وهو راكب ففسلت شقه ثم رفعت من تحته وقد غابت رجله في الحجر
 فوضعت تحت الشق الآخر ففسلت فغابت رجله ايضا فيه فجعلها الله من شعائره فقال (واتخذوا
 من مقام ابراهيم مصلى) وروى نحوه عن الحسن وقادة والربيع بن انس والظاهر أن يكون
 هو المراد لان الحرم لا يسمى على الاطلاق مقام ابراهيم وكذلك سائر المواضع التي تأوله
 غيرهم عليها بما ذكرنا ويدل على انه هو المراد ما روى حميد عن انس قال قال عمر قلت
 يا رسول الله لو اتخذت من مقام ابراهيم مصلى فأنزل الله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم
 مصلى) ثم صلى فدل على ان مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه امره تعالى
 ايانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذي تأوله عليها من ذكرنا
 قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونسبة ابراهيم لانه جعل للحجر رطوبة الطين حتى
 دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه الا الله وهو مع ذلك معجزة لابراهيم عليه السلام
 فدل على نبوته وقد اختلف في المعنى المراد بقوله (مصلى) فقال فيه مجاهد مدعى وجعله
 من الصلاة اذ هي الدعاء لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) وقال الحسن اراد به
 قبة وقال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لان
 لفظ الصلاة اذا اطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى ان مصلى المصر
 هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العبد وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا سامة بن زيد المصلى امامك
 يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد تلاوته
 الآية واما قول من قال قبة فذلك يرجع الى معنى الصلاة لانه انما يجعله المصلى بينه
 وبين البيت فيكون قبة له وعلى ان الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة اولى لانها تنظم
 سائر المعاني التي تأولوا عليها الآية ﴿قوله تعالى﴾ وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل
 ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴿قال قتادة وعبيد بن عمير ومجاهد
 وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الاوثان التي كانت عليها المشركون قبل ان يصير
 في يد ابراهيم عليه السلام وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لما كان فتح مكة دخل
 المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الاوثان فامر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود
 في يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا) وقيل فيه طهرا من فرث
 ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدي (طهرا بيتي) ابناء على الطهارة كما قال الله تعالى
 (اقن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير) الآية ﴿قال ابوبكر وجيع ما ذكر
 يحتمله اللفظ غير منافية فيكون مضاء ابناء على تقوى الله وطهرا من ذلك من الفرث
 والدم ومن الاوثان ان تجعل فيه او تقربه واما (الطائفين) فقد اختلف في مراد الآية منه فروى

جوير عن الضحاك قال (الطائفين) من جاء من الحجاج (والعاكفين) أهل مكة وهم القائمون وروى عبد الملك عن عطاء قال العاكفون من انسابه من أهل الأمصار والمجاورين وروى أبو بكر الهذلي قال إذا كان طائفا فهو من الطائفين وإذا كان جالساً فهو من العاكفين وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن عطاء عن سعيد عن ابن عباس في قوله (طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) قال الطواف قبل الصلاة ❦ قال أبو بكر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفين راجع أيضاً إلى معنى الطواف بالبيت لأن من يقصد البيت فأنما يقصده للطواف به إلا أنه قد خص به الغرباء وليس في الآية دلالة التخصيص لأن أهل مكة والغرباء في فعل الطواف سواء ❦ فإن قيل فأنما تأوله الضحاك على الطائف الذي هو طاري كقوله تعالى (فطاف عليها طائف من ربك) وقوله (إذا مسهم طائف من الشيطان) ❦ قيل له أنه وإن أراد ذلك فالطواف مراد لا محالة لأن الطاري أنما يقصده للطواف فجعله هو خاصاً في بعضهم دون بعض وهذا لا دلالة له فيه فالواجب إذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين من يعتكف فيه وهذا يحتمل وجهين أحدهما الاعتكاف المذكور في قوله (واتم عاكفون في المساجد) فخص البيت في هذا الموضع والوجه الآخر المقيمون بمكة اللائذون به إذا كان الاعتكاف هو اللبث وقيل في العاكفين المجاورون وقيل أهل مكة وذلك كله يرجع إلى معنى اللبث والاقامة في الموضع ❦ قال أبو بكر وهو على قول من تأول قوله الطائفين على الغرباء يدل على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة وذلك لأن قوله ذلك قد افاد لا محالة الطواف للغرباء إذا كانوا أنما يقصدونه للطواف وافاد جواز الاعتكاف فيه بقوله والعاكفين وافاد فعل الصلاة فيه أيضاً وبحضرته فخص الغرباء بالطواف فدل على أن فعل الطواف للغرباء أفضل من فعل الصلاة والاعتكاف الذي هو لبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلاة لأهل مكة أفضل فنصت الآية معاني منها فعل الطواف في البيت وهو قربة إلى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وأنه للغرباء أفضل من الصلاة وفعل الاعتكاف في البيت وبحضرته بقوله والعاكفين وقد دل أيضاً على جواز الصلاة في البيت فرضاً كانت أو نفلاً إذ لم تفرق الآية بين شيء منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى في البيت يوم فتح مكة فذلك الصلاة لا محالة كانت تطوعاً لأنه صلاحها حين دخل نحيى ولم يكن وقت صلاة وقد دل أيضاً على جواز الجوار بمكة لأن قوله والعاكفين يحتمله إذا كان اسماً للبت وقد يكون ذلك من الحجاز على أن عطاء وغيره قد تأوله على المجاورين ودل أيضاً على أن الطواف قبل الصلاة لما تأوله عليه ابن عباس على ما قدمناه ❦ فإن قيل ليس في تقديم الطواف على الصلاة في اللفظ دلالة على الترتيب لأن الواو لا توجه ❦ قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعاً وإذا ثبت

طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها من وجهين أحدهما فعل النبي صلى الله عليه وسلم والثاني اتفاق أهل العلم على تقديمه عليها * فإن اعترض معترض على ما ذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة في البيت وزعم أنه لا دلالة في اللفظ عليه لأنه لم يقل والركع السجود في البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف في جوف البيت وإنما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصودة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهاً إليه * قبل له ظاهر قوله تعالى (طهراً بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) قد اقتضى فعل ذلك في البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف في البيت وإنما خرج منه الطواف في كونه مفعولاً خارج البيت بدليل الاتفاق ولأن الطواف بالبيت إنما هو بأن يطوف حوايه خارجاً منه ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه والله سبحانه إنما أمرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) ومن صلى داخل البيت يتناوله الإطلاق بفعل الصلاة فيه وإيضاً لو كان المراد التوجه إليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه إذا كان حاضراً البيت والناظر عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه ومعلوم أن تطهيره إنما هو لحاضره فدل على أنه لم يرد به التوجه إليه دون فعل الصلاة فيه ألا ترى أنه أمر بتطهير نفس البيت للركع السجود وانت متى حملته على الصلاة خارجاً كان التطهير لما حول البيت وإيضاً إذا كان اللفظ محتملاً للامرئين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعاً مرادين فيجوز في البيت وخارجه * فإن قيل كما قال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كذلك قال (قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وذلك يقتضى فعلهما خارج البيت فيكون متوجهاً إلى شطره * قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فملى قضيتك أنه لا تجوز الصلاة في المسجد الحرام لأنه قال (قول وجهك شطر المسجد الحرام) ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجهاً إليه فإن قال أراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على أن التوجه إلى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة إذا لم يكن متوجهاً إلى البيت * قيل له فمن كان في جوف البيت هو متوجه شطر البيت لأن شطره ناحيته ولا محالة أن من كان فيه فهو متوجه إلى ناحيته ألا ترى أن من كان خارج البيت فتوجه إليه فأنما يتوجه إلى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان في البيت فهو متوجه شطره ففعله مطابق لظاهر الآيتين جميعاً من قوله تعالى (طهراً بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) وقوله تعالى (قول وجهك شطر المسجد الحرام) إذ من كان في البيت فهو متوجه إلى ناحية من البيت ومن المسجد جميعاً * قال أبو بكر والذي تضمنته الآية من الطواف عام في سائر ما يطاق من الفرض والواجب والتدب لأن الطواف عندنا على هذه الأنحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) والواجب هو طواف الصدر ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله عليه السلام (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف)

والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعليه النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجاً فاما طواف الزيارة فانه لا ينوب عنه شيء يبقى الحاج محرماً من النساء حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه يوجب دماً اذا رجع الحاج الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لا يوجب شيئاً والله تعالى اعلم بالصواب

باب ذكر صفة الطواف

قال ابوبكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعي ففيه رمل في الثلاثة الاشواط الاول وكل طواف ليس بعده سعي بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالاول مثل طواف القدوم اذا اراد السعي بعده وطواف الزيارة اذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لان بعده سعي بين الصفا والمروة وقد رمل النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجاً رواء جابر بن عبد الله وابن عباس في رواية عطاء عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاشواط من الحجر الى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الركن اليماني ثم مشى الى الركن الاسود وكذلك رواء انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على مارواء الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعاً على تساوي الاربع الاواخر في المشي فهن كذلك يجب ان يستوي الثلاث الاول في الرمل فهن في جميع الجوانب اذ ليس في الاصول اختلاف حكم جوانبه في المشي ولا الرمل في سائر احكام الطواف وقد اختلف السلف في بقاء سنة الرمل فقال قائلون انما كان ذلك سنة حين فعله النبي صلى الله عليه وسلم مراثباته للمشركين اظهاراً للتجديد والقوة في عمرة القضاء لانهم قالوا قد اوهنتهم حتى يثرب فأمرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناسك وقد اظهر الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك لاندع شيئاً كنا نفعله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو الطفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنة قال ابوبكر ومذهب اصحابنا انه سنة ثابتة لا ينبغي تركها وان كان النبي عليه السلام امر به بديلاً لظهور الجلد والقوة مرااة للمشركين لانه قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم ثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بديلاً بالسبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب ألا ترى انه قد روى ان سبب رمي الجمار ان ابليس لعنه الله عرض لابراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الرمي سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى ان سبب

قوله «مراثباته» هو من الرؤية قال في النهاية جاء في حديث رمل الطواف انما كناراً ابناءه المشركين هو فاعلنا من الرؤية اي اربناهم بذلك اما اقوياء انتهى

السبي بين الصفا والمروة انام اسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت فاسرعت
 المشى في بطن الوادي لنية الصبي عن عيها ثم لما صعدت من الوادي رأت الصبي فشت على هبتها
 وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السبي بينهما سنة واسراع المشى
 في الوادي سنة مع زوال السبب الذي فعل من اجله فكذلك الرمل في الطواف وقال أصحابنا
 يستلم الركن الاسود واليماني دون غيرها وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبي عليه السلام
 وروى ايضاً عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين اخبر بقول عائشة ان الحجر بعضه من البيت
 اني لا ظن النبي صلى الله عليه وسلم لم يترك استلامهما الا انهما ليسا على قواعدا لبيت ولا طاف
 الناس من وراء الحجر الا لذلك وقال يعلى بن امية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت
 عند الركن الذي يلي الحجر اخذت استلمه فقال ما طفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قلت بلى قال فرأيت يستلمه قلت لا قال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) * قوله
 تعالى ﴿ واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً ﴾ الآية يحتمل وجهين احدهما معنى مأمون
 فيه كقوله تعالى (في عيشة راضية) بمعنى مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى
 (واسئل القرية) معناه اهلها وهو مجاز لان الأمن والخوف لا يلحقان البلد وانما يلحقان من فيه
 وقد اختلف في الأمن المسؤول في هذه الآية فقال قائلون سأل الأمن من القحط والجذب لانه
 اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ولم يسئله الأمن من الخسف والقذف لانه كان
 آمناً من ذلك قبل وقد قيل انه سأل الامرين جميعاً * قال ابوبكر هو كقوله تعالى (مثابة
 للناس وأماناً) وقوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً)
 والمراد والله اعلم بذلك الأمن من القتل وذلك انه قد سأل مع رزقهم من الثمرات (رب اجعل
 هذا البلد آمناً وارزق اهله من الثمرات) وقال عقيب مسألة الأمن في قوله تعالى
 (رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبي وبني ان نعبد الاصنام) ثم قال في سياق القصة
 (ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) الى قوله (وارزقهم
 من الثمرات) فذكر مع مسأله الأمن وان برزقهم من الثمرات فالاولى حمل معنى مسألة الأمن
 على فائدة جديدة غير مذكورة في سياق القصة ونص عليه من الرزق * فان قال قائل ان
 حكم الله تعالى بأمنها من القتل قد كان متقدماً لمهد ابراهيم عليه السلام لقول النبي
 عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد
 بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار يعني القتال فيها * قيل له هذا لا ينفي صحة مسئلة لانه
 قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فساله ادامة هذا الحكم فيها وتبقيته على السنة رسله
 وانما بعده ومن الناس من يقول انها لم تكن حراماً ولا آمناً قبل مسئلة ابراهيم عليه السلام
 لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة واني
 حرمت المدينة والاخبار المروية عن النبي عليه السلام في ان الله تعالى حرم مكة يوم
 خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي اقوى واصح من هذا

الحبر ومع ذلك فلا دلالة فيه انه لم تكن حراماً قبل ذلك لان ابراهيم عليه السلام
 حرمها بحرم الله تعالى اياها قبل ذلك فاتبع امر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على
 نفي تحريمها قبل عهد ابراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة
 والوجه الاول يمنع من اصطلام اهلها ومن الحنف بهم والقذف الذي لحق غيرها وبما جعل
 في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثاني بالحكم بأمنها على ألسنة رسله
 فاجابه الله تعالى الى ذلك بقوله تعالى ﴿ومن كفر﴾ قد تضمن استجابته لدعوته واخباره
 انه يفعل ذلك ايضاً بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة ابراهيم خاصة لمن آمن منهم
 بالله واليوم الآخر فدللت الواو التي في قوله ومن كفر على اجابة دعوة ابراهيم وعلى استقبال
 الاخبار بمتعة من كفر قليلاً ولولا الواو لكان كلاماً متقطعاً من الاول غير دال على استجابة
 دعوته فيما سأل وقيل في معنى ﴿امتعه﴾ انه انما يتمتع بالرزق الذي يرزقه الى وقت مماته وقيل امتعه
 بالبقاء في الدنيا وقال الحسن امتعه بالرزق والامن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله
 ان اقام على كفره او يحليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ اليه من وجهين احدهما
 قوله (رب اجعل هذا بلداً آمناً) مع وقوع الاستجابة له والثاني بقوله ﴿ومن كفر فامتعه﴾
 قليلاً لانه قد نفي قتله بذكر المتعة الى وقت الوفاة ﴿واذرفع ابراهيم القواعد﴾
 من البيت واسمعيلى الآية قواعد البيت اساسه وقد اختلف في بناء ابراهيم عليه السلام
 هل بناء على قواعد قديمة أو انشأها هو ابتداء فروى معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير
 عن ابن عباس في قوله القواعد من البيت قال القواعد التي كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى
 نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبدالله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الارض
 بألفي عام ثم دحبت الارض من تحته وروى عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ان الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمر بن
 دينار ان ابراهيم عليه السلام انشأه بامر الله اياه وقال الحسن اول من حج البيت ابراهيم
 واختلف في الباني منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابراهيم بنى واسماعيل بناوله الحجارة وهذا يدل
 على جواز اضافة فعل البناء اليهما وان كان احدهما معيماً فيه ومن اجل ذلك قلنا في قوله عليه
 السلام لعائشة لو قدمت قبلى لفعلتك ودفعتك يعني اعنت في غسلك وقال السدي وعبيد بن عمرهما
 بنيا جميعاً وقيل في رواية شاذة ان ابراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان اسماعيل صغيراً في وقت
 رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد اضاف الفعل اليهما وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعاً
 اورفع احدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الاولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز
 ولما قال تعالى (طهرا بنى للطائفين) وقال في آية اخرى (وايطوفوا بالبيت العتيق) اقتضى
 ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عمرو عن ابيه عن عائشة قالت قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان اهل الجاهلية اقتصروا في بناء الكعبة فادخل الحجر وصلى عنده
 ولذلك طاف النبي عليه السلام واصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت

ولذلك ادخله ابن الزبير في البيت لمساكنه حين احترق ثم لما جاء الحجاج اخرج منه * قوله تعالى ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ معناه يقولان ربنا تقبل غُذِفَ لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى (والملئكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم) يعني يقولون اخرجوا انفسكم والتقبل هو ايجاب الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لانهما ببناء الله تعالى فاجرا باستحقاق الثواب به وهو كقوله صلى الله عليه وسلم (من بنى مسجدا ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة) * قوله تعالى ﴿ وأرنا مناسكنا ﴾ يقال ان اصل النسك في اللغة النسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد انشده بيت شعر

ولا يثبت المرعى سباح عراعر * ولو نسكت بالماء ستة اشهر

وفي الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك اي عابد وقال البراء بن عازب خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاضحية فقال ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكا قال الله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) يعني ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر افعاله قال النبي صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة (خذوا عني مناسككم) والظاهر من معنى قوله (وأرنا مناسكنا) سائر اعمال الحج لان الله تعالى امرها ببناء البيت للحج وقد روى ابن ابي ليلى عن ابن ابي مليكة عن عبدالله بن عمر عن النبي عليه السلام قال اني جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة ثم منى وذكر افعال الحج على نحو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في حجه قال ثم اوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم (ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا) وكذلك ارسل النبي عليه السلام الى قوم بعرفات وقوف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فانكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام * قوله تعالى ﴿ ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ﴾ يدل على لزوم اتباع ابراهيم في شرائعه فيما لم يثبت نسخه واقاد بذلك ان من يرغب عن ملة محمد صلى الله عليه وسلم فهو راعب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبي عليه السلام متظمة لملة ابراهيم وزائدة عليها

باب ميراث الجد

قال الله تعالى ﴿ أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قلوا نعبد الهك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحق الها واحدا ﴾ فسمى الجد والم كل واحد منهما ابا وقال تعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام (واتبع ملة آباءى ابراهيم واسحق ويعقوب) وقد احتج ابن عباس بذلك في توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعته عند الحجر الاسود ان الجد اب واهه ما ذكر الله جدا ولا جدة الا انهم الآباء (واتبع ملة آباءى ابراهيم واسحق ويعقوب) واحتج ابن عباس في توريث الجد دون الاخوة وازاله منزلة الاب في الميراث

عند فقد مقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى (وورثه ابواه فلائمه الثلث) في استحقاقه الثلث دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقياً ودل ذلك على ان اطلاق اسم الاب يتناول الجد فاقضى ذلك ان لا يختلف حكمه وحكم الاب في الميراث اذا لم يكن اب وهو مذهب ابى بكر الصديق في آخرين من الصحابة قال عثمان قضي ابوبكر ان الجد اب واطلق اسم الابوة عليه وهو قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعي يقول زيد بن ثابت في الجد انه بمنزلة الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن ابى ليلى يقول على بن ابى طالب عليه السلام في الجد انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه في شرح مختصر الطحاوى والاحتجاج للفرق المختلفين فيه الا ان الاحتجاج بالآية فيه من وجهين احدهما ظاهر تسمية الله تعالى اياه اباً والثاني احتجاج ابن عباس بذلك واطلاقه ان الجداً وكذلك ابوبكر الصديق لانهما من اهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من طريق اللغة وان كانا اطلاقاً من جهة الشرع فحجته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ابن الله تعالى قدسى الم اباً في الآية لذكر اسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ردوا على ابى يعنى العباس وهو عمه عنه قال ابوبكر ويعترض عليه من جهة ان الجد انما سمي اباً على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الاب عنه لانك لو قلت للجد انه ليس باب لكان ذلك نفياً صحيحاً واسماء الحقائق لا تنفى عن مسمياتها بحال ومن جهة اخرى ان الجد انما سمي اباً بتقيد والاطلاق لا يتاوله فلا يصح الاحتجاج فيه بعموم لفظ الابوين في الآية ومن جهة اخرى ان الاب الادنى في قوله تعالى (وورثه ابواه) مراد بالآية فلا جائز ان يراد به الجد لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق للحقيقة والمجاز في لفظ واحد عنه قال ابوبكر فاما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب في اثبات الجد اباً من حيث سمي الم اباً في الآية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال فانه مما لا يعتمد لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجد والم في اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومته في سائر ما اطلق فيه فان خص الم بحكم دون الجد لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد ويختلفان ايضاً في المعنى من قبل ان الاب انما سمي بهذا الاسم لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى موجود في الجد وان كانا يختلفان من جهة اخرى ان بينه وبين الجد واسطة وهو الاب ولا واسطة بينه وبين الاب والم ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد ألا ترى ان الجد وان بعد في المعنى بمعنى من قرب في اطلاق الاسم وفي الحكم جميعاً اذا لم يكن من هو اقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الشخصا ص فجائز ان يتاوله اطلاق اسم الاب ولما لم يكن للم هذه المزية لم يسم به مطلقاً ولا يميل منه ايضاً الا بتقيد والجد مساو للاب في معنى الولاد فجائز ان يتاوله اسم الاب وان يكون حكمه عند فقد حكمه وامام

دفع ذلك من جهة ان تسمية الجدة باسم الاب مجاز وان الاب الادنى مراد بالآية فغير جائز ارادة الجدة لانتفاء ان يكون اسم واحد مجازاً حقيقة فغير واجب من قبل انه جائز ان يقال ان المعنى الذي من اجله سمي الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق الولاد موجود في الجدة ولم يختلف المعنى الذي من اجله قد سمي كل واحد منهما مجاز اطلاق الاسم عليهما وان كان احدهما اخص به من الآخر كالاخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لأب كانوا اولاً وأب وأم ويكون الذي للأب والأُم أولى بالميراث وسائر احكام الاخوة من الذين للأب والاسم فيهما جميعاً حقيقة وليس يمنع ان يكون الاسم حقيقة في معنيين وان كان الاطلاق انما يتناول احدهما دون الآخر ألا يرى ان اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق عند العرب يتناول النجم الذي هو الثريا يقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعني الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الاطلاق غير الثريا وقد سموا هذا الاسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمنع عند المحتج بما وصفنا ان يتناول الأب والجدة على الحقيقة وان اخص الأب به في بعض الاحوال ولا يكون في استعمال اسم الأب في الأب الادنى والجدة ايجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازاً * فان قيل لو كان اسم الاب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الام هذا الاسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب ان تسمى الأم ابا وكانت الأم أولى بذلك من الأب والجدة لوجود الولادة حقيقة منها * قيل له لا يجب ذلك لانهم قد خصوا الام باسم دونه لفرقوا بينها وبينه وان كان الولد منسوباً الى كل واحد منهما بالولاد وقد سمي الله تعالى الام اباً حين جمعها مع الأب فقال تعالى (ولا تبويه لكل واحد منهما السدس) وما يحتاج لابي بكر الصديق وللقائلين بقوله ان الجدة يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى انه لو ترك ابناً وجداً كان للبنات النصف وللجد السدس وما بقي بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتاً واباً يستحق بالنسبة والتعصيب معاً في حال واحدة فوجب ان يكون بمنزلة في استحقاق الميراث دون الاخوة والاخوات ووجه آخر وهو ان الجدة يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب ان يكون بمنزلة الاب في نفي مشاركة الاخوة اذ كانت الاخوة انما تستحق بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر في نفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة وهو ان الجدة يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الاب معه فلما لم يستحق الاخوة مع الأب بهذه العلة وجب ان لا يجب لهم ذلك مع الجدة * فان قيل الام تستحق السدس مع الابن ولم ينتف بذلك تورث الاخوة معها * قيل له انما نصف بهذه العلة لنفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة واذا انتفت الشركة بينهم وبينه في المقاسمة اذا انفردوا معه سقط الميراث لان كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم اذا لم يكن غيرهم على اعتبار منهم في الثلث او السدس واما الام فلا تقع بينها وبين الاخوة مقاسمة بحال ونفي القسمة لا ينفي ميراثهم ونفي مقاسمة الاخوة للجدة اذا انفردوا يوجب

اسقاط ميراثهم معه اذ كان من يورثهم معه انما يورثهم بالمقاسمة وإيجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة بما وصفتنا سقط ميراثهم معه اذ ليس فيه الا قولان قول من يسقط معه ميراثهم رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفتنا ثبت سقوط ميراثهم معه * فان قال قائل ان الجدة يدلي بابنه وهو ابواليت والاخ يدلي بابيه فوجب الشركة بينهما كمن ترك اباؤه وابنه * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه لو صح هذا الاعتبار لما وجبت المقاسمة بين الجد والاخ بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللأخ ما بقى كمن ترك اباؤه وابناً للأب السدس والباقي للابن والوجه الآخر انه يوجب ان يكون الميت اذا ترك جداب وعماً ان يقاسمه الم لان جد الأب يدلي بالجد الأدنى والم أيضاً يدلي به لانه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث الم مع جد الأب مع وجود العلة التي وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه أيضاً على هذا الاعتلال ان ابن الاخ يشارك الجد في الميراث لانه يقول انا ابن ابن الأب والجد اب الأب ولو ترك اباؤه وابن ابن كان للأب السدس وما بقى لابن الابن * قوله تعالى ﴿ تلك امة قد خلت لهما ما كتب ولكم ما كتبتم ولا تئسولون عما كانوا يعملون ﴾ يدل على ثلاثة معان احدها ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه ابطال مذهب من يحجز تعذيب اولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آباءهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى ﴿ ولا تكسب كل نفس الا عليها ﴾ (ولا تزر وازرة وزر اخرى) وقال ﴿ فان تولوا فاما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ﴾ وقد بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لابي رمة ورآه مع ابنه أهوا بنك فقال نعم قال أما انه لا يحبني عليك ولا تحبني عليه وقال عليه السلام يا بني هاشم لا يأتيك الناس باعمالهم وتأثوني بانسابكم فاقول لا اغني عنكم من الله شيئاً وقال عليه السلام (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه) * قوله تعالى ﴿ فسيكفيكم الله وهو السميع العليم ﴾ اخبار بكفاية الله تعالى لبيه صلى الله عليه وسلم امر اعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما خبره وهو نحو قوله تعالى ﴿ والله بصير ﴾ (من الناس) فقصه منهم وجرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته اذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما خبره في جميع احواله الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة اذ غير جائز وجود مخبر اخبار المتحصرين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل اكثر اخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وانما يتفق لهم ذلك في الشاذ النادر ان اتفق * قوله تعالى ﴿ سيقول السفهاء من الناس ما ولىهم عن قبلهم التي كانوا عليها ﴾ قال ابوبكر لم يختلف المسلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل الى الكعبة بعد مقدم النبي صلى الله عليه وسلم لسبعة عشر شهراً وقال قتادة ستة عشر

وروى عن المس بن مالك انه تسعة اشهر او عشرة اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وقد نصر الله في هذه الآيات على ان الصلاة كانت الى غير الكعبة ثم حولها اليها بقوله تعالى ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبِهِ﴾ وقوله تعالى ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ فهذه الآيات كلها دالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يصلي الى غير الكعبة وبعد ذلك حوله اليها وهذا يبطل قول من يقول ليس في شريعة النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره او كان مخيراً في توجهه اليها والى غيرها فقال الربيع بن انس كان مخيراً في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير وأى الوجهين كان فقد كان التوجه فرضاً لمن فعله لان التخيير لا يخرج من ان يكون فرضاً ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة في اول الوقت واوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال اول ما نسخ من القرآن شأن القبلة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر الى السماء فانزل الله (قد نرى قلبك وجهك في السماء) الآية وذكر القصة فاخبر ابن عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير لانه جائز ان يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه الى الكعبة بلا تخيير وقد روى ان النفر الذين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابي الآخرون وقالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقالوا له فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين وان كان اختار التوجه الى بيت المقدس فان قيل قال ابن عباس ان ذلك اول ما نسخ من القرآن الامر بالتوجه الى بيت المقدس قيل له جائز ان يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز ان يكون قوله (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ) وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار بانهم على قبلة غيرها وجائز ان يريد اول ما نسخ من القرآن فيكون مراده النسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اول ما نسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى (وقه المشرق

والمغرب فأبنا تولوا قم وجه الله (ثم انزل الله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلهم التي كانوا عامين) الى قوله ﴿ فويل وجهك شطر المسجد الحرام ﴾ وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما انه كانوا محيرين في التوجه الى حيث شاؤوا والثاني ان المنسوخ من القرآن هذا التحير المذكور في هذه الآية بقوله (فويل وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) قيل فيه انه اراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وانهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وارادوا به انكار النسخ لان قوماً منهم لا يرون النسخ وقيل انهم قالوا يا محمد ما ولاك عن قبلك التي كنت عليها ارجع اليها تتبعك ونؤمن بك وانما ارادوا فتنه فكان انكار اليهود لتحويله عن القبلة الاولى الى الثانية على احد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة من بيت المقدس قال مشركو العرب يا محمد رغبنا عن ملة آباءك ثم رجعت اليها آفنا والله لترجعن الى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذي من اجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الاولى الى الثانية بقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقيل انهم كانوا امرؤا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس لتمييزوا من المشركين الذين كانوا يحضرتهم يتوجهون الى الكعبة فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة كانت اليهود المجاورون للمدينة يتوجهون الى بيت المقدس فقلوا الى الكعبة لتمييزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبليتين فاحتج الله تعالى على اليهود في انكارها النسخ بقوله تعالى ﴿ قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ﴾ وجه الاحتجاج به انه اذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه اليهما سواء لا فرق بينهما في العقول والله تعالى يخص بذلك أى الجهات شاء على وجه المصلحة في الدين والهداية الى الطريق المستقيم ومن جهة اخرى ان اليهود زعمت ان الارض المقدسة اولى بالتوجه اليها لانها من موطن الانبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولى عنها فابطل الله قولهم ذلك بان المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها ما يشاء في كل زمان على حسب ما يعلم من المصلحة فيه للعباد اذ كانت المواطن بأنفسها لا تستحق التفضيل وانما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الاعمال فيها ﴿ قال ابوبكر هذه الآية محتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لان النبي عليه السلام كان يصلى الى بيت المقدس وليس في القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يأتى ذلك يقول ذكر ابن عباس انه نسخ قوله تعالى (فأبنا تولوا قم وجه الله) فكان التوجه الى حيث كان من الجهات في مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة ﴿ قال ابوبكر وقوله (فأبنا تولوا قم وجه الله) ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم في المجتهد اذا صلى الى غير جهة الكعبة وفي الخائف وفي الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة انها نزلت في المجتهد اذا تسين انه صلى الى غير جهة الكعبة

وعن ابن عمر أيضاً انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكنا استعمال الآية من غير ايجاب نسخ لها لم يحز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا في هذه المسئلة في الاصول بما يغني ويكفي • وفي هذه الآية حكم آخر وهو ما روى حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي نحو البيت المقدس فنزلت (قول وجهك شطر المسجد الحرام) فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم ان توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنو سلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بينما الناس في صلاة الصبح بقباء اذ جاءهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه قرآن وامر ان يستقبل الكعبة الا فاستقبلوها فاستداروا كهيتهم الى الكعبة وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرائيل عن ابي اسحاق عن البراء قال لما صرف النبي صلى الله عليه وسلم الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى (قد نرى قلب وجهك في السماء) مر رجل صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى الى الكعبة فانحرفوا قبل ان يركعوا وهم في صلاتهم * قال ابو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض في ايدي اهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار في حيز التواتر الموجب للعلم وهو اصل في المجتهد اذا تبين له جهة القبلة في الصلاة انه يتوجه اليها ولا يستقبلها وكذلك الامة اذا اعتقت في الصلاة انها تأخذ قاعها وتبني وهو اصل في قبول خبر الواحد في امر الدين لان الانصار قبلت خبر الواحد الخبر لهم بذلك فاستداروا الى الكعبة بالتداء في تحويل القبلة ومن جهة اخرى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالسلام بالتداء في تحويل القبلة ولو لا انهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لامر النبي صلى الله عليه وسلم بالتداء وجه ولا فائدة * فان قال قائل من اصلكم ان ما ثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد في رفعه وقد كان القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ايام عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد * قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الاول بعد غيبتهم عن حضرته لتجوزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الاول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد في رفعه * فان قال قائل هلا جزم للتميم البناء على صلاته اذا وجد الماء كما في هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة * قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل ان تجوز البناء للتميم لا يوجب عليه الوضوء ويجوز له البناء بالتميم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا اليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين اليها فظنوا القبلة ان يؤمر بالتميم بالوضوء والبناء ولا خلاف ان التميم اذا لزمه الوضوء لم يحز البناء عليه ومن جهة اخرى ان اصل الفرض للتميم انما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فاذا وجد الماء عاد الى اصل فرضه كالماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه فلا يبنى فكذلك التميم ولم يكن اصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما

قوله (ولا يستقبلها)
اي لا يتألف الصلاة

ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الامة اذا اعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض السر
وانما هو فرض لزمها في الحال فاشبهت الانصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه
التوجه الى الجهة التي اداء اليها اجتهاده لا فرض عليه غير ذلك بقوله (فانما تولوا فثم وجه الله)
فانما انتقل من فرض الى فرض ولم ينتقل من بدل الى اصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو
ان فعل الانصار في ذلك على ما وصفنا اصل في ان الاوامر والزواجر انما يتعلق احكامها بالعلم
ومن اجل ذلك قال اصحابنا فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى
دار الاسلام انه لا قضاء عليه فيما ترك لان ذلك يلزم من طريق السمع وما لم يعلمه لا يتعلق عليه
حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخيرة وهو اصل في ان الوكالات
والمضاربات ونحوها من اوامر العباد لا ينسخ شيء منها اذا فسحها من له الفسخ الا بعد
علم الآخر بها وكذلك لا يتعلق حكم الامر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف
الوكيل قبل العلم بالوكالة والله اعلم بالصواب

باب القول في صحة الاجماع

قوله تعالى ﴿وَكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ قال اهل اللغة
الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لان العدل
هو الخيار * قال زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا طرقت احدى الليالي بمعظم

وقوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) معناه كي تكونوا ولان تكونوا كذلك وقيل
في الشهداء انهم يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها في الدنيا والآخرة كقوله
تعالى (وحجى بالبين والشهداء) وقيل فيه انهم يشهدون للانبياء عليهم السلام على امهم
المكذبين بانهم قد بلغوهم لاعلام النبي عليه السلام اياهم * وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون
كما ان النبي صلى الله عليه وسلم شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منها * قال ابو بكر وكل
هذه المعاني يحتملها اللفظ وجائز ان يكون باجمعا مراد الله تعالى فيشهدون على الناس
باعمالهم في الدنيا والآخرة ويشهدون للانبياء عليهم السلام على امهم بالكذب لاخبار الله
تعالى اياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم في نقل الشريعة وفيما حكموا به
واعقدوه من احكام الله تعالى وفي هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجهين
احدهما وصفه اياها بالعدالة وانها خيار وذلك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها
وناف لاجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله (لتكونوا شهداء على الناس) بمعنى
الحجة عليهم كما ان الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بانه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى
شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً
ولا ضلالاً فانقضت الآية ان يكونوا شهداء في الآخرة على من شاهدوا في كل عصر باعمالهم

دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان في عصره هذا اذا اريد بالشهادة عليهم باعمالهم في الآخرة فاما اذا اريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهدوهم من اهل العصر الثاني وعلى من جاء بعدهم الى يوم القيامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامة اولها وآخرها ولان حجة الله اذا ثبتت في وقت فهي ثابتة ابدًا وبذلك على فرق ما بين الشهادة على الاعمال في الآخرة والشهادة التي هي الحجة قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) لما اراد الشهادة على اعمالهم خص اهل عصره ومن شاهدها بها وكما قال تعالى حاكياً عن عيسى صلوات الله عليه (وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم) فتبين ان الشهادة بالاعمال انما هي مخصوصة بحال الشهادة واما الشهادة التي هي الحجة فلا تختص بها اول الامة وآخرها في كون النبي صلى الله عليه وسلم حجة عليهم كذلك اهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب ان يكونوا حجة على اهل عصرهم الداخلين معهم في اجماعهم وعلى من بعدهم من سائر اهل الاعصار فهو يدل على ان اهل عصر اذا اجتمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن اجماعهم انه محجوج بالاجماع المتقدم لان النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلاً فالحارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على ان الاجماع في أي حال حصل من الامة فهو حجة لله عز وجل غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة اجماع الصدر الاول فهي دالة على صحة اجماع اهل الاعصار اذ لم يخص بذلك اهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على اجماع الصدر الاول دون اهل سائر الاعصار لجاز الاقتصار به على اجماع اهل سائر الاعصار دون الصدر الاول فيدفع فان قال قائل لما قال (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) فوجه الخطاب الى الموجودين في حال نزوله دل ذلك على انهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون في حكمهم الا بدلالة فيدل له هذا غلط لان قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) هو خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجوداً في وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك من الآي خطاب لجميع الامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى جميعها من كان منهم موجوداً في عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى (انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً) وقال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وما حسب مسلماً يستجيز اطلاق القول بان النبي عليه السلام لم يكن مبعوثاً الى جميع الامة اولها وآخرها وانه لم يكن حجة عليها وشاهداً وانه لم يكن رحمة لكافها فيدفع فان قال قائل لما قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) واسم الامة

مطلب
يستحيل وجود النسخ
بعد النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم

يتناول الموجودين في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لاهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم ؟ قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به او يستفده من احكام الله تعالى وكان معلوماً ان ذلك صفة قد حصلت له في الدنيا واخبر تعالى بانهم شهداء على الناس فلو اعتبر اول الامة وآخرها في كونها حجة له عليهم لعلمنا ان المراد اهل كل عصر لان اهل كل عصر يجوز ان يسموا امة اذ كانت الامة اسماً للجماعة التي تؤم جهة واحدة واهل كل عصر على حبالهم يتناولهم هذا الاسم وليس يمنع اطلاق لفظ الامة والمراد اهل عصر ألا ترى انك تقول اجمت الامة على تحريم الله تعالى الامهات والاخوات ونقلت الامة القرآن ويكون ذلك اطلاقاً صحيحاً قيل ان يوجد آخر القوم فثبت بذلك ان مراد الله تعالى بذلك اهل كل عصر وايضاً فانما قال الله تعالى (جعلناكم امة وسطاً) فمصر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه النصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضي اهل كل عصر اذ كان قوله (جعلناكم) خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل امة من المخاطبين ألا ترى الى قوله (ومن قوم موسى امة يهدون بالحق) وجميع قوم موسى امة له وسمى بعضهم على الانفراد امة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك ان اهل كل عصر جائز ان يسموا امة وان كان الاسم قد يلحق اول الامة وآخرها وفي الآية دلالة على ان من ظهر كفره نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به في الاجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به في الاجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل او من طريق الاعتقاد لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بالتأويل او برد النص اذا لم يجمع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله اعلم

قوله (محو المشبهة)
فيه نظر يعلم بمراجعة
الكتب الفقهية

باب استقبال القبلة

قال الله تعالى ﴿وقد نرى تقاب وجهك في السماء فلتولينك قبلة ترضاها﴾ قيل ان القلب هو التحول وان النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في السماء لانه كان وعد بالتحويل الى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحي به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى له فيه لان الانبياء صلوات الله عليهم لا يسئلون الله الا بعد الاذن لانهم لا يأمنون ان لا يكون فيه صلاح ولا يحيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى قلب وجهه في السماء • وقد قيل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يحوله الله تعالى الى الكعبة مخالفة لليهود وتمييزاً منهم ويروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس احب ذلك لانها قبلة ابراهيم عليه السلام وقيل انه احب ذلك استدعاء للعرب الى الايمان وهو معنى قوله (فلتولينك

قوله (قول وجهك شطر المسجد الحرام) فان اهل اللغة قد قالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الثي اي جعلته نصفين ويقولون في مثل لهم احاب حلياً لك شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاؤه ولا خلاف ان مراد الآية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وابوالعالية ومجاهد والربيع بن انس ولا يجوز ان يكون المراد المعنى الاول اذ ليس من قول احد ان عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون انه لو صلى الى جانب منه اجراء وفيه دلالة على انه لو اتى ناحية من البيت فتوجه اليها في صلاته اجزاء لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكر الله تعالى التوجه الى ناحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لانه لا خلاف انه من كان بمكة فتوجه في صلاته نحو المسجد انه لا يجوز ان لا يكون محاذياً للبيت * وقوله تعالى * وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره * خطاب لمن كان معانداً للكعبة ولمن كان غائباً عنها والمراد لمن كان حاضراً واصابة عينها ولمن كان غائباً عنها النحو الذي هو عنده انه نحو الكعبة وجهتها في غالب ظنه لانه معلوم انه لم يكلف اصابة العين اذ لا سبيل له اليها وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فمن لم يجد سبيلاً الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا انه انما هو مكلف ما هو في غالب ظنه انه جهتها ونحوها دون المغيب عند الله تعالى * وهذا احد اصول الدلالة على تجوز الاجتهاد في احكام الحوادث وان كل واحد من المجتهدين فانما كلف ما يؤديه اليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل ايضاً على ان للمشتبه من الحوادث حقيقة مطلوبة كما ان القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحري ولذلك صح تكليف الاجتهاد في طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لان لها حقيقة ولو لم يكن هناك قبلة رأساً لما صح تكليفنا طلبها * وقوله تعالى * ولكل وجهة هو موليها * الوجهة قيل فيها قبلة روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الاسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدي لاهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجهة واحدة وهي الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) قال قتادة هو صلاتهم الى البيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من اهل سائر الآفاق التي جهات الكعبة وراءها او قدامها او عن يمينها او عن شمالها كأنه افاد انه ليس جهة من جهاتها باولى ان تكون قبلة من غيرها وقد روى ان عبدالله بن عمر كان جالساً بازاء الميزاب فتلا قوله تعالى (فلنولينك قبلة ترضى) قال هذه القبلة فمن الناس من يظن انه عنى الميزاب وليس كذلك لانه انما اشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى (وانخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وقوله تعالى (قول وجهك شطر المسجد الحرام) مع اتفاق المسلمين على ان سائر جهات الكعبة قبلة لموليا وقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) يدل على ان الذي كلف به من غاب عن حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها في غالب ظنه

لا اصابة محاذاتها غير زائل عنها اذ لا سبيل له الى ذلك واذ غير جائز ان يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها * وقوله تعالى ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ يعنى والله اعلم المصادرة والمصارعة الى الطاعات وهذا يحتاج به في ان تعجيل الطاعات افضل من تأخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات في اول اوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتاج به بان الامر على الفور وان جواز التأخير يحتاج الى دلالة وذلك ان الامر اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ ايجاب تعجيله لانه امر يقتضى الوجوب * وقوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم ﴾ من الناس من يحتاج به في الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف اهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضمون موضع الحجة وهو كقوله تعالى ﴿ ما لهم به من علم الا اتباع الظن ﴾ معناه لكن اتباع الظن * قال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بين فلول من قراع الكتاب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه انه اراد بالحجة الحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا فانهم يحاجونكم بالباطل وقال ابو عبيدة الا ههنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانكر ذلك الفراء واكثر اهل اللغة قال الفراء لا يحجى الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثناء كقول الشاعر

ما بالمدينة دار غير واحدة * دار الخليفة الا دار مروان

كأنه قال ما بالمدينة دار الا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا وانكر هذا بعض النحاة

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى ﴿ فاذكروني اذكركم ﴾ قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكرنا اياه على وجوه وقد روى فيه اقوال عن السلف قيل فيه اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي وقيل فيه اذكروني بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة وقيل اذكروني بالشكر اذكركم بالتواب وقيل فيه اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه المعاني وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه * فان قيل لا يجوز ان يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لانه لفظ مشترك لمعان مختلفة * قيل له ليس كذلك لان جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم الانسان يتناول الاتي والذكر والاخوة

تتساو الاخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وان وقع على معان مختلفة فان الوجه الذي سمي به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر في دلائله وحججه وتارة في عظمته وتارة بدعائه ومصلته جاز ارادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز ان يراه بها جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقا نحو قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وكالمصية يجوز ان يتناول جميعها لفظ الهى فقوله (فاذكرونى) قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو اعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس اليه والتهنيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر في دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا افضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لان اليقين والطمأنينة به تكون قال الله تعالى (ألا يذكر الله تطمئن القلوب) يعنى والله اعلم ذكر القلب الذي هو الفكر في دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبنائه وكلما ازدادت فيها فكراً ازدادت طمأنينة وسكوناً وهذا هو افضل الذكر لان سائر الاذكار انما يصح وينبت حكمها بثبوتها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الحنفى) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد بن عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الحنفى وخير الرزق ما يكفى) قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ عقيب قوله (فاذكرونى اذكركم) يدل على ان الصبر وفعل الصلاة لطف في التمسك بما في العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذي هو الفكر في دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ثم عقبه بقوله (ولذكر الله اكبر) والله اعلم ان ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكير في دلائله اكبر من فعل الصلاة وانما هو معونة ولطف في التمسك بهذا الذكر وادامته قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحياء وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ فيه اخبار باحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز ان يكون المراد انهم سيجيئون يوم القيامة لانه لو كان هذا مراده لما قال (ولكن لا تشعرون) لان قوله (ولكن لا تشعرون) اخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت ان المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة واذا جاز ان يكون المؤمنون قد احيوا في قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز ان يحيا الكفار في قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر قوله فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله قوله جاز ان يكون اختصم بالذكر تشريفهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك

مطلب
في ان ذكر الله تعالى
بالتفكير في دلائله
افضل انواع الذكر

ما يختصون به في آية أخرى وهو قوله تعالى (أحياء عند ربهم يرزقون) * فإن قيل كيف يجوز أن يكونوا أحياء ونحن نراهم رمياً في القبور بعد مرور الأزمان عليهم * قيل له الناس في هذا على قولين * منهم من يجعل الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس إنما هما له دون الجنة * ومنهم من يقول أن الإنسان هذا الجسم النكشيف المشاهد فهو يقول أن الله تعالى يلطف أجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم إليه وتكون تلك الأجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى أن تكون تعذب أو تنعم على حسب ما يستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفنى سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر * وقد حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن يحيى بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن كعب بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (نعمة المسلم طبر تعلق في شجرة الجنة حتى يرجعها إلى جسده) [١] * قوله تعالى ﴿وَلْيَبْلُوكُمْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ روى عن عطاء والربيع وأنس بن مالك أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة * قال أبو بكر جابر والله أعلم أن يكون قدم إليهم ذكر ما علم أنه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدائد لمعينين أحدهما ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت فيكون ذلك إبعاداً من الجزع وأسهل عليهم بعد الورود والثاني ما يتعجلون به من ثواب توطئ النفس قوله تعالى (وبشر الصابرين) يعني والله أعلم على ما قدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون) يعني أقرارهم في تلك الحال بالعبودية والملك له وإن له أن يبتليهم بما يشاء تعريضا منه لثواب الصبر واستصلاحاً لهم لما هو أعلم به إذ هو تعالى غيرهم في فعل الخير والصلاح إذ كانت أفعاله كلها حكمة في أقرارهم بالعبودية تفويض الأمر إليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به إذ لا يقضى إلا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء) وقال عبد الله بن مسعود لأن آخر من السماء أحب إلى من أن أقول لشيء قضاء الله تعالى لئنه لم يكن * وقوله تعالى (إنا لله وإنا إليه راجعون) أقرار بالبعث والنشور واعتراف بأن الله تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده أجر المحسنين * ثم أخبرهم بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد في طاعة الله تعالى فقال ﴿وَأُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ يعني الثناء الجميل والبركات والرحمة وهي النعمة التي لا يعلم مقاديرها إلا الله تعالى كقوله في آية أخرى (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) * ومن المصائب والشدائد المذكورة في الآية ما هو من فعل المشركين بهم ومنها ما هو من فعل الله تعالى فاما ما كان من فعل المشركين فهو أن العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم غير من كان بالمدينة من المهاجرين والأنصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء

مطلب
في أن الإنسان هو الروح

[١] هذا الحديث شاهد للمعنى الأول

لقلة المسلمين وكثرتهم * واما الجوع فلقلة ذات اليد والفقير الذي ناله * وجائز ان يكون الفقر تارة من الله تعالى بان يقرهم بتلف اموالهم * وجائز ان يكون من قبل العدو بان يغلبوا عليه فيتلف * ونقص من الاموال والانس والتمرات يحتمل الوجهين جميعاً لان النقص من الاموال جائز ان يكون سببه العدو * وكذلك التمرات لشغلهم اياهم بقتالهم عن عمارة اراضيهم وجائز ان يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التي تصيب الاموال والتمار * ونقص الانفس جائز ان يكون المراد به من يقتل منهم في الحرب وان يريد به من يميت الله منهم من غير قتل * فاما الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لا يفعل الا الصلاح والحسن وما هو خير لهم وانه ما منعهم الا يعطيهم وان منعه اياهم اعطاء منه لهم * واما ما كان من فعل العدو فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله تعالى ولا ينكولون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز ان يريد بالابتلاء ما كان منهم من فعل المشركين لان الله تعالى لا يتلى احداً بالظلم والكفر ولا يريد ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يتلى بالظلم والكفر لوجب الرضا به كراضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك * وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعد بالثواب والثناء الجليل والنفع العظيم لهم في الدنيا والدين فاما في الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجليل والمحل الجليل في نفوس المؤمنين لا يتماره لامر الله تعالى ولان في الفكر في ذلك تسلية عن الهمة ونفي الجزع الذي ربما ادى الى ضرر في النفس والى اتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبة واما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره الا الله قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونفل فاما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضاء الله والصبر على اداء فرائضه لا يتبى عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها واما النفل فاظهار القول بان الله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها فعل ما ندب الله اليه ووعد الثواب عليه ومنها ان غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بحجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة اعدائه ويحكي عن داود الطائي قال الزاهد في الدنيا لا يحب البقاء فيها وفضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن للمصيبة لانه يعلم ان لكل مصيبة ثواباً والله تعالى اعلم بالصواب

باب السمي بين الصفا والمروة

قال الله تعالى ﴿ ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ﴾ روى عن ابن عينة عن الزهري عن عمرو قال قرأت عند عائشة رضي الله تعالى عنها (ان الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت لا ابالي ان لا افعل قالت بشما قلت يا ابن اختي قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكانت سنة انما كان من اهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الاسلام كرهوا ان يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف

رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة قال فذكرت ذلك لابي بكر بن عبد الرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من اهل العلم يقولون انما سأل عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فاحسبها نزلت في الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قال كان علي الصفا تماثيل واصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لاجل الاصنام والتماثيل فانزل الله تعالى (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) قال ابو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لاجل اهلالة لئلا وعلى ما ذكر ابن عباس وابو بكر بن عبد الرحمن ان ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كان عليهما الاصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الاسلام وجاز ان يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن ابيه وايبوب عن ابن ابي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما اتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرئى حجا ولا عمرة ما لم يطف بين الصفا والمروة وذكر ابو الطفيل عن ابن عباس ان السعي بينهما سنة وان النبي عليه السلام فعله وروى عاصم الاحول عن انس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهدان من تركه فلا شيء عليه وقد اختلف فقهاء الامصار في ذلك فقال اصحابنا والثوري ومالك انه واجب في الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعي لا يجزى عنه الدم اذا تركه وعليه ان يرجع فيطوف قال ابو بكر هو عند اصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع الى اهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار وطواف الصدر والدليل على انه ليس من فروضه قوله عليه السلام في حديث الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي قال آتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل طى ما تركت جبلا الاوقفت عليه فهل لي من حج فقال عليه السلام من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد ادرك عرفة قبل ليلاً او نهاراً فقد تم حجه وقضى تقته فهذا القول منه عليه السلام ينشئ كون السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجهين احدهما اخباره بتمام حجه وليس فيه السعي بينهما والثاني ان ذلك لو كان من فروضه لبيته للسائل لعلمه بجعله بالحكم قال قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه قال قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وانما اثبتناه فرضاً بدلالة ما قيل فان قيل فهذا يوجب ان لا يكون مسنونا ويكون تطوعاً كما روى عن انس وابن الزبير قال قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وانما اثبتناه مسنونا في توابع الحج بدلالة وما يحتاج به لوجوبه ان فرض الحج بمحل في كتاب الله لان الحج في اللغة القصد قال الشاعر

يحج مأمومة في قمرها لجف

يعنى انه يقصد ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يكن اسما موضوعا لها في اللغة وهو محمل مفتقر الى البيان فهما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فهو بيان للمراد بالجملة وفعل النبي

صلى الله عليه وسلم اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلما سمي بينهما النبي عليه السلام كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة التدب ومن جهة اخرى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني مناسككم وذلك امر يقتضي ايجاب الاقتداء به في سائر افعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقدروى طارق بن شهاب عن ابي موسى قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحاء فقال بم اهلكت فقلت اهلكت باهلالات النبي صلى الله عليه وسلم فقال احسنت طف بالبيت والصفاء والمروة ثم احل فامرء بالسعي بينهما وهذا امر يقتضي الايجاب وقدروى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعاً مجهول الراوى وهو ما رواه معمر عن واصل مولى ابي عينة عن موسى بن ابي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفاء والمروة يقول كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث انها سمعته يقول ذلك بين الصفاء والمروة ولم تذكر اسم الراوية وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن يحيى عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بات في تجزئة قالت دخلت دار ابي حسين ومعي نسوة من قريش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى ان ثوبه ليدور به وهو يقول لاحموا به اسعوا فان الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي ان يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لان المني يسمى سعياً قال الله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) وليس المراد اسراع المني وانما هو المصير اليه والخبر الاول الذي ذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو يسمى بين الصفاء والمروة لادلالة فيه على انه اراد السعي بينهما اذ جاز ان يكون مراده الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لانه اسراع المني وايضاً فان ظاهره يقتضي جواز أى سعي كان وهو اذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لادلالة عليه فلاخبار الاول التي ذكرناها دالة على وجوب السعي لانه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على ان من تركها لا ينوب عنه دم والدليل على ان الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع الى اهله اتفاق السلف على جواز السعي بعد الاحلال من جميع الاحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب ان ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فوجب ان قيل طواف الزيارة يفعل بعد الاحلال ولا ينوب عنه الدم فوجب ان قيل له ليس كذلك لان بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرماً عن النساء واذا طاف فقد حل له كل شيء بلا خلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعي تأثير في بقاء شيء من الاحرام كالرعي وطواف الصدر فوجب ان قيل فان قاتل فان الشافعي يقول اذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراماً حتى يسمى بالصفاء والمروة فوجب ان قيل له قد اتفق الصدر الاول من التابعين والسلف بعدهم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على ثلاثة اقوال بعد الخلق فقال قائلون هو محرم من اللباس والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على انه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفاء

والمروة وايضا فان السعى بينهما لا يفعل الاتبعاً للطواف ألا ترى ان من لا طواف عليه لا سعى عليه وانه لا يتطوع بالسعى بينهما كما لا يتطوع بالرمى فدل على انه من توابع الحج والعمرة * فان قيل الوقوف بعرفة لا يفعل الا بعد الاحرام وطواف الزيارة لا يفعل الا بعد الوقوف وهما من فروض الحج * قيل له لم يقل ان من لا يفعل الا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ما ذكرت وانما قلنا ما لا يفعل الاعلى وجه التبع لأفعال الحج او العمرة فهو تابع ليس بفرض فاما الوقوف بعرفة فانه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن من شروطه شيان الاحرام والوقت وما كان شرطه الاحرام او الوقت فلا دلالة على انه مفعول على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على انه تبع فرض غيره وطواف الزيارة انما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما يتعلق جوازه بالاحرام والوقت وليس محتمة موقوفة على وقوع فعل آخر غير الاحرام فليس هو اذا تبعاً لغيره واما السعى بين الصفا والمروة فانه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل على انه من توابع الحج والعمرة وانه ليس بفرض فاشبه طواف الصدر لما كانت محتمة موقوفة على طواف الزيارة كان تبعاً في الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قد دل على انه قرينة لان الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا اي علمته ومنه اشعار البينة اي اعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) وشعائر الحج معالم نسك ومنه المشعر الحرام فقد دلت الآية بفحواها على ان السعى بينهما قرينة الى الله تعالى في قوله (من شعائر الله) ثم قوله (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) فقد اخبرت عائشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن سأل عنهما وان ظاهر هذا اللفظ لم ينف ارادة الوجوب وان لم يدل عليه وقد قامت الدلالة من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره * وقد اختلف اهل العلم في السعى في بطن الوادي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه اخبار مختلفة ومذهب اصحابنا ان السعى فيه مسنون لا ينبغي تركه كالرمل في الطواف وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تصوبت قدماء في الوادي سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمي بين الصفا والمروة قال كان في الناس فرملوا ولا اراهم فعلوا الا يرملة وقال نافع كان ابن عمر يسى في بطن الوادي وروى مسروق ان عبدة بن مسعود سعى في بطن الوادي وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء يسى بمسبل مكة ومن شاء لم يسع وانما يعني الرمل في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير قال رأيت ابن عمر يعني بين الصفا والمروة وقال ان مشيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني وان سعت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسى وروى عمرو عن عطاء عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليرى المشركين

قوته فأثبت ابن عباس فقال سعى النبي صلى الله عليه وسلم في بطن الوادي وذكر السبب الذي من أجله فعل ذلك وهو اظهار الجلود والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فيما تقدم وقد ذكرنا ان السبب في رمي الجمار كان رمي ابراهيم عليه السلام ابليس لما عرض له بمخى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل في الوادي ان هاجر لما طلبت الماء لابنها اسماعيل وجعلت تردد بين الصفا والمروة فكانت اذا نزلت الوادي غاب الصبي عن عينها فأسرعت المشي وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام لما علم الناسك عرض له الشيطان عند السعي فسبقه ابراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشي هناك وهو سنة كنظاره مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الامة قولاً وفعللاً ولم يختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وانما اختلف في كونه مسنوناً بعده وظهور نقله فعلاً الى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى اعلم

باب طواف الراكب

قال ابو بكر قد اختلف في طواف الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكر ابو الطفيل انه قال لابن عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يدفع عنه احد وليست بسنة وروى عمرو بن الزبير عن زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اشكى فقال طوفي من وراء الناس وانت راكبة وكان عمرو اذا راهم يطوفون على الدواب نهاهم فيتعللون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن ابي مليكة عن عائشة قالت مامني من الحج والعمرة الا السعي بين الصفا والمروة وانى لا كره الركوب وروى عن يزيد بن ابي زياد عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء وقد اشكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه اتاخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعي في بطن الوادي على ما وصفنا وكان الراكب تاركاً للسعي كان فعله خلاف السنة الا ان يكون معذوراً على نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة فيجوز

فصل

روى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر وذكر حج النبي صلى الله عليه وسلم وطوافه باليت الى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بداه اليه فقال نبأ بما بدأ الله به يدل على ان لفظ الآية لا يقتضي الترتيب اذ لو كان ذلك مقولاً من الآية

لم يحتج ان يقول نبأ بما بدأ الله به فانما بدى بالصفا قبل المروة لقوله عليه السلام نبأ بما بدأ الله به ونفعه كذلك مع قوله (خذوا عني مناسككم) ولا خلاف بين اهل العلم ان المسنون على الترتيب ان يبدأ بالصفا قبل المروة فان بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك في الرواية المشهورة عن اصحابنا وروى عن ابي حنيفة انه ينبغي له ان يعيد ذلك الشوط فان لم يفعل فلا شيء عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب في اعضاء الطهارة ب قوله تعالى وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعاً وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجباً في الحج والعمرة وعند من لا يراه في غيرها فوجب ان يكون قوله (ومن تطوع خيراً) اخبار بان من فعله في الحج والعمرة فانما يفعله تطوعاً اذ لم يسبق موضع لفعله في غيرها لا تطوعاً ولا غيره وهذا لادلالة فيه على ما ذكرنا لانه جائز ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرها في الخطاب في قوله تعالى (فمن حج البيت او اعتمر)

باب في النهي عن كتمان العلم ب

قال الله تعالى وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا آتٰنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدٰى الآية وقال في موضع آخر (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترنون به ثمناً قليلاً) الآية وقال (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) هذه الآية كلها موجبة لاطهار علوم الدين وتبيينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهي موجبة ايضاً لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانها لقوله تعالى (يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) وذلك يشتمل على سائر احكام الله في المنصوص عليه والمستتبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله تعالى (يكتمون ما انزل الله من الكتاب) يدل على انه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهة النص او الدليل لان في الكتاب الدلالة على احكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله تعالى (لتبينه للناس ولا تكتمونه) عام في الجميع وكذلك ما علم من طرق اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم قد انطوت تحت الآية لان في الكتاب الدلالة على قبول اخبار الآحاد عنه عليه السلام فكل ما اقتضى الكتاب ايجاب حكمه من جهة النص او الدلالة فقد تناونه الآية ولذلك قال ابو هريرة لولا آية في كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من البينات والهدى الذي انزل الله تعالى وقال سبعة عن قتادة في قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية فهذا ميثاق اخذ الله على اهل العلم فمن علم علماً فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانها هلكة ونظيره في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمته قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وقد روى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علماً يعلمه جاء

يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ❦ فان قيل روى عن ابن عباس ان الآية نزلت في شأن اليهود حين
 كنتموا ما في كتبهم من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ❦ قبله نزول الآية على سبب
 غير مانع من اعتبار عمومها في سائر ما انتظمته لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا ان تقوم
 الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه وبحجج بهذه الآيات في قبول الاخبار المقصورة
 عن مرتبة انجبار العلم لمخبرها في امور الدين وذلك لان قوله تعالى (ان الذين يكتمون
 ما انزل الله من الكتاب) وقوله تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) قد اقتضى
 النهي عن الكتمان ووقوع البيان بالاطهار فلولا يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مينا لحكم الله
 تعالى اذ لا يوجب حكماً فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهين عن الكتمان متى اظهروا
 ما كنتموا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجه وبدل عليه قوله في سياق الخطاب
 (الا الذين تابوا واصلحوا وبنوا) فحكم بوقوع العلم بخبرهم ❦ فان قال قائل لا دلالة فيه على لزوم
 العمل به وجائز ان يكون كل واحد منهم كان منها عن الكتمان ومأموراً بالبيان ليكثر المخبرون
 ويتواتر الخبر ❦ قبله هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ
 عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على القول فلا يكون خبرهم موجباً
 للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجهة للعلم بمخبره وعلى ان مادعيه
 لا برهان عليه فظواهر الآي مقتضية لقبول ما امروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى به
 وفي الآية حكم آخر وهو انها من حيث دلت على لزوم اظهار العلم وترك كتمانها فهي دالة
 على امتناع جواز اخذ الاجرة عليه اذ غير جائز استحقاق الاجر على ما عليه فعليه ألا ترى
 انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روى ان رجلاً قال للنبي عليه السلام اني اعطيت
 قومي مائة شاة على ان يسلموا فقال صلى الله عليه وسلم المائة شاة رد عليك وان تركوا الاسلام
 قاتلناهم وبدل على ذلك من جهة اخرى قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزل الله
 من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً) وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجر على الاظهار والكتمان
 جميعاً لان قوله تعالى (ويشترون به ثمناً قليلاً) مانع اخذ البديل عليه من سائر الوجوه اذ كان
 الثمن في اللغة هو البديل قال عمر بن ابي ربيعة

ان كنت حاولت دنيا اورضيت بها ❦ فما أصبت بترك الحج من ثمن

ثبت بذلك بطلان الاجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين ❦ قوله تعالى (الا الذين
 تابوا واصلحوا وبنوا) يدل على ان التوبة من الكتمان انما يكون باظهار البيان وانه
 لا يكتفى في صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل

باب لعن الكفار

قال الله تعالى ❦ ان الذين كفروا وما تواتواهم كفار اولئك لعنهم لعنة الله والملائكة والناس
 اجمعين ❦ فيه دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافراً وان زوال التكليف عنه بالموت

قوله (ان على المسلمين
 الحج) مراد المص ان
 من تحقق موته كافراً
 يستحق اللعنة من المسلمين
 وليس مراده انه يجب
 عليهم لعنه كما يوهمه
 كلامه هنا بدليل آخر
 كلامه « لمصححه »

لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لان قوله (والناس اجمعين) قد اقتضى امرنا بلعنه بعدموته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه. بالجنون مستقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب الممدح والمؤالاة من الايمان والصلاح ان موت من كن كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة. فان قيل روى عن ابي العالية ان مراد الآية ان الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله تعالى (ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة في الدنيا والآية فكذلك من الناس وانما يشبه ذلك على من يظن ان ذلك اخبار من الله تعالى ان الناس يلعنونه وليس كذلك بل هو اخبار باستحقاقه اللعن من الناس لنوء اولم يلعنوه. قوله تعالى (والهكم اله واحد) وصفه تعالى لنفسه بانه واحد انتظم معاني كلها مرادة بهذا اللفظ منها انه واحد لا نظيره ولا شبيهه ولا مثل ولا مساوى في شئ من الاشياء فاستحق من اجل ذلك ان يوصف بانه واحد دون غيره ومنها انه واحد في استحقاق العبادة والوصف له بالآلية لا يشاركه فيها سواء ومنها انه واحد ليس بذي ابعاض ولا يجوز عليه التجزى والتقسيم لان من كان ذا ابعاض وجاز عليه التجزى والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد في الوجود قديماً لم يزل مفرداً بالقدم لم يكن معه وجود سواء فانتظم وصفه لنفسه بانه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار) الآية قد انتظمت هذه الآية ضرورياً من الدلالات على توحيد الله تعالى وانه لا شبيه له ولا نظير وفيها امرنا بالاستدلال بها وهو قوله (لايات لقوم يعقلون) يعنى والله تعالى اعلم انه نصيها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفة الله تعالى وتوجيهه ونفى الاشياء عنه والامثال وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لاحظ للعقول في الوصول الى معرفة الله تعالى. فاما دلالة السموات والارض على الله فهو قيام السماء فوقا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زائلة وكذلك الارض تحتها مع عظمها فقد علمنا ان لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجوداً في وقت واحد محتملاً للزيادة والنقصان وعلمنا انه لو اجتمع الخلق على اقامة حجر في الهواء من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا ان مقبلاً اقام السماء على غير عمد والارض على غير قرار فدل ذلك على وجود البارئ تعالى الخالق لهما ودل ايضاً على انه لا يشبه الاجسام وانه قادر لا يعجزه شئ اذ كانت الاجسام لا تقدر على مثل ذلك واذا صح ذلك ثبت انه قادر على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجرام باعدي العقول والاولهات من اقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة اخرى تدل على حدوث هذه الاجسام وهي امتناع جواز تمريرها من الاعراض المتضادة ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الاجسام والمحدث يقتضى محدثاً كاقضاء البناء للبناء والكتابة للكاتب

والتأثير للمؤثر فثبت بذلك ان السموات والارض وما بينهما من آيات الله دالة عليه * واما دلالة
اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة ان كل واحد منهما حادث بعد الآخر والمحدث
يقضى محدثاً فدل ذلك على محدثهما وانه لا يشبههما اذ كل فاعل فغير مشبه لفعله ألا ترى
ان الباني لا يشبه بناءه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة اخرى انه لو اشبهه لجرى عليه
ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لا يكون هو اولى بالحدوث من محدثه ولما صح
ان يحدث الاجسام والليل والنهار قديم صح انه لا يشبهها وهي تدل على ان محدثها قادر
لاستحالة وجود الفعل الا من القادر وبطل ان محدثها حتى لاستحالة وجود الفعل
الا من قادر حتى وبطل ايضا على انه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق الا من عالم به
قبل احداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جازياً على منهاج واحد لا يختلف في كل صقع
في الطول والقصر ازمان السنة على المقدار الذي عرف منهما الزيادة والنقصان دل على ان
مخترعهما قادر على ذلك عالم اذ لو لم يكن قادراً لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالماً لم يكن فعله
متقناً منتظماً * واما دلالة الفلك التي تجرى في البحر على توحيد الله فمن جهة انه معلوم
ان الاجسام لو اجتمعت على ان تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيل الحامل للفلك وعلى
ان تجرى الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة
على ظهري الماء لاسيلا لاحد من المخلوقين الى اجرائها وازالتها كما قال تعالى في موضع
آخر (ان يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهوره) ففي تسخير الله تعالى الماء لحل
السفن وتسخيره الرياح لاجرائها اعظم الدلائل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر
العالم الحى الذى لا سبيل له ولا نظير اذ كانت الاجسام لا تقدر عليه فسخر الله الماء لحل
السفن على ظهوره وسخر الرياح لاجرائها ونقلها لمنافع خلقه وبهيمهم على توحيدهم وعظم نعمته
واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد اتم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به
الثواب الدائم في دار السلام : قال ابو بكر واما دلالة ازالة الماء على توحيدهم فمن قبل انه
قد علم كل عاقل ان من شأن الماء النزول والسيلان وانه غير جائز ارتفاع الماء من سفلى
الى علوا لا يجاعل بجمعه كذلك فلا يخلو الماء الموجود في السحاب من احد معين اما ان يكون
محدث احده هناك في السحاب او رفعه من معادته من الارض والبحار الى هناك واهما
كان فدل ذلك على اثبات الواحد القديم الذى لا يعجزه شئ ثم امساكه في السحاب غير
سائل منه حتى ينقله الى المواضع التي يريد بها بالرياح المسخرة لنقله فيه ادل دليل على توحيدهم
وقدرته فجعل السحاب مركباً للماء والرياح مركباً للسحاب حتى تسوقه من موضع الى موضع
ليم نفعه ناسراً خلقه كما قال تعالى (أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به
زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم) ثم ازل ذلك الماء قطرة قطرة لانتلق واحدة مع صاحبها
في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حياها الى موضعها من الارض ولولا
ان مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا التحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان

يجوز ان يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرة وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المتجمعة منها بعد نزولها الى الارض فيؤدي الى هلاك الحرث والنسل وابادة جميع ما على الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى (فتفتحنا ابواب السماء بماء منهمر) فيقال انه كان صبا كنتحو السيول الجارية في الارض ففي انشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيده وقدرته وانه ليس بجسم ولا شبه الاجسام اذا الاجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * واما دلالة احياء الله الارض بعد موتها على توحيده فهي من جهة ان الخلق كلهم لو اجتمعوا على احياء شيء منها لما قدروا عليه ولما امكنهم انبات شيء من النبات فيها فاحياء الله تعالى الارض بالماء وانباته انواع النبات فيها التي قد علمنا يقيناً ومشاهدة انه لم يكن فيها شيء منه ثم كل شيء من النبات لو افكرت فيه على حياله لوجدته دالاً على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزائه ونظمها على غاية الاحكام من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم وانه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون في آيات الله تعالى اذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك اجزاء الارض والهواء ويخرج منه انواع النبات والازهار والاشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب ان يتفق موجهها اذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه رزقاً للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * واما دلالة ما ثبت فيها من دابة على توحيده فهي كذلك في الدلالة ايضاً في اختلاف انواعه اذ غير جائز ان تكون الحيوانات هي المحدثنة لانفسها لانها لا تخلو من ان تكون احدتها وهي موجودة او معدومة فان كانت موجودة فوجودها قد اغنى عن احدتها وان كانت معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا انها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الاجسام وانشاء الاجرام فهي في حال عدمها اخرى ان لا تكون قادرة عليها وايضا فانه لا يقدر احد من الحيوان على الزيادة في اجزائه فهو بنى القدرة على احداث جميعه اولى فثبت ان المحدث لها هو القادر الحكيم الذي لا يشبه شيء ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبهاً لها من وجه لكان حكمه حكمها في امتناع جواز وقوع احداث الاجسام * واما دلالة تصريف الرياح على توحيده فهي ان الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصريفها تارة جنوباً وتارة شمالاً وتارة صباً وتارة دبوراً محدث فعلها ان المحدث لتصرفها هو القادر الذي لا يشبه له اذ كان معلوماً استحالة احداث ذلك من المخلوقين * فهذه دلائل قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وامرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على احداث النبات من غير ماء ولا زراعة واحداث الحيوانات بالانساج ولا زواج ولكنه تعالى اجري عاداته في انشاء خلقه على هذا تنبيهاً لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر

في عظمتهم وليشعرهم في كل وقت ما غفلوه وزرع خواتمهم للفكر فيما هم له فخلق تعالى الارض والسماء ثابتين دائمين لا تزولان ولا تتغيران عن الحال التي جعلهما وخلقهما عليها بديا الى وقت فناءهما ثم انشا الحيوان من الناس وغيرهم من الارض ثم انشا للجميع رزقا منها واقواتا بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون انهم مستفنون بما اعطوا بل جعل لهم قوتا معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يسطروا ويكونوا مستشعرين للافتقار اليه في كل حال ووكل اليهم في بعض الاسباب التي يتوصلون بها الى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم ان الاعمال ثمرات من الخير والشر فيكون ذلك داعيا لهم الى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر مغيبه ثم تولى هو لهم من انزال الماء من السماء ما لم يكن في وسعهم وطاعتهم ان ينزلوه لانفسهم فانشأ سبحانه في الجو وخلق فيه الماء ثم انزله على الارض بمقدار الحاجة ثم اثبت لهم به سائر اقواتهم وما يحتاجون اليه للاسباب ثم لم يقتصر فيما انزله من السماء على منافعه في وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وسابغ في الارض يجمع فيه ذلك الماء فيجري اولاً قالوا على مقدار الحاجة كما قال تعالى (ألم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض) ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له في الارض لوقت الحاجة لسال كله وكان في ذلك تلف سائر الحيوان الذي على ظهرها لعدم الماء فتبارك الله رب العالمين الذي جعل الارض بمنزلة البيت الذي يأوي اليه الانسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر ما يحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ما ينقله الانسان الى بيته لمصلحته ثم سخر هذه الارض لنا وذلكها للمشي عليها وسلوك طرقها ومكتنا من الانتفاع بها في بناء البيوت والدور لسكن من المطر والحر والبرد وتحصننا من الاعداء لم نخرجنا الى غيرها فأي موضع منها اردنا الانتفاع به في انشاء الابنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين وما يخرج منها من الخشب والحطب امكتنا ذلك وسهل علينا سوى ما اودعها من الجواهر التي عقد بها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى (وقدر فيها اقواتها) فهذه كلها وما يكثر عدده ولا يحيط علمنا به من بركات الارض ومنافعها ثم لما كانت مدة اعمارنا وسائر الحيوان لا بد من ان تكون متناهية جعلها كفاتاً لنا بعد الموت كما جعلها في الحياة فقال تعالى (ألم نجعل الارض كفاتاً احياء وامواتاً) وقال تعالى (انا جعلنا ما على الارض زينة لئلا نبلوهم ايهم احسن عملاً) وانا لجاعلون ما عليها صعيداً جرذاً) ثم لم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المؤلم ولا على الغذاء دون السم ولا على الخلود دون المربل مزيج ذلك كله ليشعرنا انه غير مرید منا الركون الى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا اليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التي خلقنا لها فكان النفع والصلاح في الدين في الذوات المؤلمة المؤذية كمو في الملة السارة وليشعرنا في هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بالآلام الآخرة ولنخرج عن القسائح فسبحوا النعم الذي لا يشوبه كدر ولا تنقص فلو اقتصر العاقل من دلائل

التوحيد على ما ذكره الله تعالى في هذه الآية الواحدة لكان كافياً شافياً في إثباته وإبطال قول سائر اصناف الملحددين من اصحاب الطوائع ومن التنوية ومن يقول بانتشيه ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية في هذا الموضع اذ كان الغرض فيه التنبه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسن الله ونعم الوكيل

باب اباحة ركوب البحر

وفي قوله تعالى ﴿وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ بما ينفع الناس دلالة على اباحة ركوب البحر غازياً وناجراً ومتناً لسائر المنافع اذ لم يخص ضرباً من المنافع دون غيره وقال تعالى (هو الذي يسيركم في البر والبحر) وقال (ربكم الذي يرزقكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله) وقوله (لتبتغوا من فضله) قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض وابتنوا من فضل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان يبتغوا فضلاً من ربكم) وقد روى عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة في البحر وقد كان عمر بن الخطاب مع الغزو في البحر اسفاً على المسلمين وروى عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازياً او حاجاً او معتمراً وجاهز ان يكون ذلك منه على وجه المشورة والاشفاق على رايه وقد روى ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا اسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر بن ابى عبيدة عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز في سبيل الله فان تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً وجاهز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يفرر بنفسه في طلب الدنيا وجاهز ذلك في الغزو والحج والعمرة اذ لا عرر فيه لانه ان مات في هذا الوجه غرقاً كان شهيداً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود حدثنا سليمان بن داود العمري حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثني ام حرام بنت ملحان اخت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله وما اضحكك قال رأيت قوماً ممن يركب ظهر هذا البحر كالمثوك على الاسرة قالت قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال فأتك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله ما اضحكك فقال مثل مقالته قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فترجوها عبادة بن الصامت فقرا في البحر فحملها معه فلما رجع قرئت لها بغلة لتركها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجوزي الدمشقي قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن

قوله صلى الله عليه وسلم
(فان تحت البحر ناراً
وتحت النار بحراً) فيه
دليل ظاهر للقائلين بان
جوف الارض مشتمل
بالنار وبان القسم الاعظم
من كره الارض مغمور
سطحه من جميع جهاته
علاء البحر (لمصححه)
قوله (ممن يركب) في رواية
(من لم يركب) (الح)
(لمصححه)

ميمون الرملی عن یعلی بن شداد عن ام حرام عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال المأثم
فی البحر الذی یصبیه النقی له اجر شهید والفرق له اجر شهیدین والله تعالی اعلم

باب تحريم الميتة

قال الله تعالى ﴿أَمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِهِ لَكُمْ﴾ قال
ابوبكر الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكي وقد يكون ميتة بأن يموت خنثى أنه
من غير سبب لا دمي فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة
المبيحة له وسنين شرائط الذكاة في موضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعلاً لله تعالى وقد
علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والحظر والاباحة إنما يتناولان أفعالنا
ولا يجوز ان يتناولوا فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهى الانسان عن فعل غيره ولان يؤمر به
فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن
حقيقة وكان ذلك دليلاً على تأكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك
قال اصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك
ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريماً مطلقاً معلقاً بعينها مؤكداً به حكم الحظر
فلا يجوز الانتفاع بشيء منها الا ان يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبي
عليه السلام تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالاباحة فروى عبدالرحمن بن زيد بن
اسام عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان
فاما الميتتان فالجراد والسمك واما الدمان فالطحال والكبد وروى عمرو بن دينار عن جابر
في قصة جيش الحبط ان البحر القى اليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا
النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل عندكم منه شيء تطعموني ولا خلاف بين المسلمين في اباحة
السمك غير الطافي وفي الجراد ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة
بقوله تعالى ﴿احل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم﴾ ويقول النبي عليه السلام في حديث
صفوان بن سليم الزرقى عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابي بردة عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول
غير معروف بالثبوت وقد خالفه في سنده يحيى بن سعيد الانصاري فرواه عن المغيرة بن عبدالله بن
ابي بردة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف في السند
يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبدالله
البكائي قال حدثنا سليمان الاعمش قال حدثنا اصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في البحر ذكي صيده طهور ماؤه وهذا اضعف عند اهل النقل من الاول
وقد روى فيه حديث آخر وهو ما رواه يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث
عن بكر بن سوادة عن ابي معاوية العلوي عن مسلم بن غنشى المدلجي عن القراسي ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا أيضاً مما لا يحتاج به لجهالة رواه ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو القاسم بن أبي الزناد قال حدثنا إسحاق بن حازم عن عبد الله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته بني قال أبو بكر وقد اختلف في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف الله فكرهه أصحابنا والحسن بن حي وقال مالك والشافعي لا بأس به وقد اختلف السلف فيه أيضاً فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن علي عليه السلام قال ما طفا من ميتة البحر فلا تأكله وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن أبي الهذيل عن ابن عباس أنهما كرها الطافي فهو لاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وإبراهيم كراهته وروى عن أبي بكر الصديق وأبي أيوب أباحة أكل الطافي من السمك والذي يدل على حظره كله ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) واتفق المسامون على تخصيص غير الطافي من الجملة فخصصناه واختلفوا في الطافي فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عبد الله حدثنا يحيى بن سليم الطائفي قال حدثنا إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه ومات في وطفلاً فلا تأكلوه وروى إسماعيل بن عياش قال حدثني عبد العزيز بن عبد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبد الله المجهري عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما جزر عنه البحر فلا تأكل وما ألقى فكل وما وجدته ميتاً طافياً فلا تأكله وقد روى ابن أبي ذيب عن أبي الزبير عن جابر عن النبي عليه الصلاة والسلام مثله وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن يحيى بن أبي أنيسة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجدتموه حياً فكلوه وما ألقى البحر حياً فأت فكلوه وما وجدتموه ميتاً طافياً فلا تأكلوه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث عن ابن أبي ذيب عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما صدتموه وهو حي فأت فكلوه وما ألقى البحر ميتاً طافياً فلا تأكلوه بني فإن قيل قد روى هذا الحديث سفيان الثوري وأبو يونس وحامد عن أبي الزبير موقوفاً على جابر بني قيل له هذا لا يفسده عندنا لأنه جائز أن يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة ثم يرسل عنه فيفتي به وفيما يرواه عن النبي صلى الله عليه وسلم غير مفسد له بل يؤكد على أن إسماعيل بن أمية فيما يرويه عن أبي الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن أبي ذيب فزيادتهما في الرفع مقبولة على هؤلاء بني فإن قيل قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وذلك عموم

قوله (ما جزر عنه البحر فلا تأكل) هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا ولم نغف على هذه الرواية في جامع الأصول لابن الأثير ولا في جمع الجوامع للبيهقي وهي رواية مخالفة لغيرها من الروايات الواردة فإن ما جزر عنه البحر حكمه ما ألقاه (لمصححه)

في جميعه : قيل له يخصه ما ذكرنا وروينا في النهي عن الطافي ويلزم مخالفا على
 اصله في ترتيب الاخبار ان ينفي العام على الخاص فيستعملهما وان لا يسقط الخاص بالعام
 وعلى ان هذا خبر في رفعه اختلاف قرواه مرحوم العطار عن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم
 عن ابيه عن ابن عمر موقوفاً عليه ورواه يحيى الحماني عن عبدالرحمن بن زيد مرفوعاً
 فيلزمك فيه مثل ما رمت الزامنا اياه في خبر الطافي : فان احتج بما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخص الطافي من غيره : قيل له نستعملهما
 جميعاً ونجعلهما كأنهما وردا ، مما نستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل خبر الاباحة فيما عدا
 الطافي : فان قيل فان من اصل ابي حنيفة في الخاص والعام انه متى اتفق الفقهاء على استعمال
 احدا الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفقوا فيه استعماله قاضياً على ما اختلف فيه وقوله
 صلى الله عليه وسلم هو الحل ميتته واحات لنا ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف
 فيه فينبغي ان يقتضى اياه بالخبرين الآخرين : قيل له انما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما
 لم يعضده نص الكتاب فاما اذا كان عموم الكتاب معاضداً للخبر المختلف في استعماله
 فانا لانعرف قوله فيه وجائز ان يقال انه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد
 ان يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام ائتفق على استعماله ويكون ذلك
 مخصوصاً منه فان احتجوا بحديث جابر في قصة جيش الحبط واباحة النبي عليه السلام
 اكل الحوت الذي القاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وانما الطافي مامات خفف انما
 في الماء من غير سبب حادث ومن الناس من يظن ان كراهة الطافي من اجل بقائه في الماء
 حتى طفا عليه فيلزموننا عليه الحيوان المذكور اذا اتى في الماء حتى طفا عليه وهذا جهل
 منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لان السمك لو مات ثم طفا على الماء لا كل ولو مات خفف
 انفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته في الماء خفف انفه لا غير وقد
 روى لنا عبدالباق حديثنا وقال لنا انه حديث منكر فذكر انه حدث به عبيد بن شريك
 البراذ قال حدثنا ابو الجاهم قال حدثنا سعيد بن بشير عن ابان بن ابي عياش عن انس بن مالك
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر وابان بن عياش ليس هو بمن ثبت
 ذلك بروايته قال شعبة لان ابنى سبيع زنية احب الى من ان اروي عن ابان بن عياش
 : فان احتج محتج بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه) وانه عموم في الطافي وغيره
 : قيل له الجواب عنه من وجهين احدهما انه مخصوص بما ذكرنا من تحريم الميتة والاخبار
 الواردة في النهي عن اكل الطافي والثاني انه روى في التفسير في قوله تعالى (وطعامه)
 انه ما القاه البحر فوات (وصيده) ما اصطادوا وهو حي والطافي خارج منهما لانه ليس
 مما القاه البحر ولا بما صيد اذ غير جائز ان يقال اصطاد سمكاً ميتاً كما لا يقال اصطاد
 ميتاً فالآية لم تنظم الطافي ولم تناوله والله اعلم

باب اكل الجراد

قال أصحابنا والشافعي رضي الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذه وما وجدته ميتاً وروى ابن وهب عن مالك أنه إذا أخذه حياً ثم قطع رأسه وشواه أكل وما أخذ حياً ففعل عنه حتى مات لم يؤكل وإنما هو بمنزلة ما لو وجد ميتاً قبل أن يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وما قتله مجوس لم يؤكل وقال الليث بن سعد أكره أكل الجراد ميتاً فأما الذي أخذه حياً فلا بأس به * قال أبو بكر قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد يوجب إباحته جميعه مما وجد ميتاً وما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر في إباحة أكل الجراد فوجب استعماله على عموم من غير شرط لقتل آخذه إذ لم يشترطه النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن المنثري قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى بن عمارة الأنصاري قال حدثنا فائد أبو العوام عن أبي عثمان النهدي عن سلمان أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد قال أكثر جنود الله لا آكله ولا أحرمه وما لم يحرمه النبي صلى الله عليه وسلم فهو مباح وتركه آكله لا يوجب حظره إذ جائز ترك أكل المباح وغير جائز نفي التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين مامات وبين ما قتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبنا جراداً فاكلناه وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره * قال أبو بكر ولم يفرق بين ميتة وبين مقتوله حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا أبو الخطاب قال حدثنا أبو عتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله * قال أبو بكر فهذه الآثار الواردة في الجراد لم يفرق في شيء منها بين ميتة وبين مقتوله * فإن قيل ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) يقتضي حظر جميعها فلا يخص منها إلا ما أجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في إيجاب تحريمه * قيل له تخصصه الأخبار الواردة في إباحته وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الأخبار بين شيء منها فلم يحجز تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على أنها قاضية على الآية مخصوصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا للطافي منه دون غيره لأن الأخبار الواردة في تخصيص السمك بالإباحة من جملة الميتة بازائها أخبار أخرى في حظر الطافي منه فاستعملناها جميعاً وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر وإيضاً فإنه لما وافقنا مالك ومن تابعه على إباحة المقتول منه دل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لأن القتل ليس بذكاة في حقه لأن الذكاة في الأصل على وجهين وهي فياله دم سائل أحدهما قطع الحلقوم

والاوداج في حال امكانه والآخر اسالة دمه عند تمذر الذبح ألا ترى ان الصيد لا يكون مذكي باصابته الا ان يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف افه سواء كما كان قتل ماله دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف افه سواء في كونه غير مذكي فكذلك واجب ان يستوى حكم قتل الجراد وموته حتف افه اذ ليس هو مما يسفح دمه فإنه قيل قد فرقت بين السمك الطافي وما قتله آخذه او مات بسبب حادث فما انكرت من فرقنا بين مامات من الجراد وما قتل منه فإنه قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان هذا هو القياس في السمك لما لم يحتج في صحة ذكاته الى سفح الدم الا انا تركنا القياس للآثار التي ذكرنا ومن اصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الاثر في تخصيص بعض الجراد بالاباحة دون بعض فوجب استعمال اخبار الاباحة في الكل والوجه الآخر ان السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة القتل ولم يحتج الى سفح دمه في شرط الذكاة لان دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة في سائر ماله دم سائل وهذا المعنى غير موجود في الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكي وعن عمر وصهيب والمقداد اباحة اكل الجراد ولم يفرقوا بين شيء منه والله اعلم

باب ذكاة الجنين

قال ابوبكر اختلف اهل العلم في جنين الناقة والبقرة وغيرها اذا خرج ميتاً بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يؤكل الا ان يخرج حياً فيذبح وهو قول حماد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمته الله عليهم يؤكل اشراً ولم يشعر وهو قول الثوري وقد روى عن علي وابن عمر قالوا ذكاة الجنين ذكاة امه وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعي اذا تم خلقه فذكاة امه ذكاة قال الله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) وقال في آخرها (الا ما ذكيت) وقال انما (حرمت عليكم الميتة) فحرم الله الميتة مطلقاً واستثنى المذكي منها وبين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة في المقدور على ذكاته في النحر واللبة وفي غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه السلام انه الدم بما شئت وقوله في المعراض اذا خرق فكل واذا لم يخزق فلاتأكل فلما كانت الذكاة منقسمة الى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكي بالصفة التي ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة في الجنين كان محرماً بظاهر الآية واحتج من اباح ذلك باخبار رويت من طرق منها عن ابي سعيد الخدري وابي الدرداء وابي امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابي ايوب وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وهذا الاخبار كلها واهية السند عند اهل الثقل كرهت الاطالة بذكر اسانيدھا وبيان ضعفها واضطرابها اذ ليس في شيء منها دلالة على موضع الخلاف وذلك لان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به

ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكي امه وانه لا يؤكل بغير ذكاة
كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) معناه كعرض السموات والارض وكقول
القاتل قولي قولك ومذهبي مذهبك والمعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك بضم الميم قال الشاعر
فميناك عيناها وجيدك جيدها هـ سوى ان عظم الساق منك دقيق

ومعناه فميناك كمينها وجيدك كجيدها واذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يحجز ان يكون المعنيان
جميعاً مرادين بالخبر لتأنيدهما اذ كان في احد المعنيين ايجاب تذكيته فانه لا يؤكل غير مذكي
في نفسه والآخر يبيح اكله بذكاة امه اذ غير معتبر ذكاته في نفسه لم يحجز لنا ان يخص
الآية به ووجب ان يكون محمولاً على موافقة الآية اذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد
وامى السند محتمل لموافقتها ويدل على ان مراده ايجاب تذكيته كما تذكي الام اتفاق
الجميع على انه اذا خرج حياً وجب تذكيته ولم يحجز الاقتصار على تذكية الام فكان ذلك مراداً
بالخبر فلم يحجز ان يريد به مع ذلك ان ذكاة امه ذكاة له لتأنيدهما وتضادهما اذ كان في احد المعنيين
ايجاب تذكيته وفي الآخر نفيه بضم النون فان قال قائل ما انكرت ان تريد المعنيين في حالين بان يجب
ذكاته اذا خرج حياً ويقتصر على ذكاة امه اذا خرج ميتاً بضم الميم قيل له ليس ذكر الحالين موجوداً
في الخبر وهو لفظ واحد ولا يجوز ان يريد به الامرين جميعاً لان في ارادة احد المعنيين اثبات
زيادة حرف وليس في الآخر اثبات زيادة حرف وليس في الجائز ان يكون لفظ واحد
فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بارادتهما بضم الميم فان قيل اذا كان ارادة
احد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس في الآخر زيادة فحمله على المعنى الذي
لا يفترق الى زيادة اولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازاً واذا لم يكن فيه حذف
شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز بضم الميم قيل له كون الحرف
محذوفاً او غير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازاً فهو مفهوم اللفظ محتمل له
ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من متضمني اللفظ فلم يحجز من اجل ذلك تخصيص الآية
بضم الميم فان قال قائل ليس في اللفظ احتمال كونه غير مذكي بذكاة الام لانه لا يسمى جنيماً الا
في حال كونه في بطن امه ومتى باينها لا يسمى جنيماً والنبي عليه السلام اتما اثبت له الذكاة
في حال اتصاله بالام وذلك يوجب ان يكون مذكي بتلك الحال في ذكاتها بضم الميم قيل له الجواب
عن هذا من وجهين احدهما انه جائز ان يسمى بعد الانفصال جنيماً لقرب عهده من الاجتنان
في بطن امه ولا يمنع احد من اطلاق القول بان الجنين لو خرج حياً ذكي كما تذكي الام فيطلق
عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جارتين لي قضرت
احدهما الاخرى بعمود فسطاط فالت جنيماً ميتاً فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بغيره عبد
اوامة فسماه جنيماً بعد اللقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبي عليه السلام ذكاة
الجنين ذكاة امه انه يذكي كما تذكي امه اذا القته حياً والوجه الآخر انه لو كان مراده كونه
مذكي وهو جنين لوجب ان يكون مذكي بذكاة الام وان خرج حياً وان موته بعد خروجه

لا يكسبه حكم الميتات كونه في بطن أمه فلما اتفق الجميع على أن خروجه حياً يمنع أن يكون
 ذكاة لأم ذكاته ثبت أنه لم يرد أنبات ذكاة لأم له في حال اتصاله بالأم * فإن قال قائل إنما
 أراد أنبات الحكم بحال خروجه ميتاً * قيل له هذه دعواك لم يذكرها النبي صلى الله
 عليه وسلم فإن جاز أن تشترط فيه موته في حال كونه جيناً وإن لم يذكره النبي عليه السلام
 جاز لنا أن نشترط إيجاب ذكاته خراج حياً أو ميتاً فتي لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يحز أكله
 وعلى أمانتي شرطنا إيجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بأمه استعملنا الخبر على عمومته فجعلنا إباحة
 الأكل معلقة بوجود الذكاة فيه في حال كونه جيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك أولى
 من الإقتصار به على ما ذكرت وأنبات ضمير فيه لا ذكر له في الخبر ولا دلالة عليه * فإن
 قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت في إيجاب ذكاته إذا خرج يسقط فأنذته لأن ذلك معلوم قبل
 وروده * قيل له ليس كذلك من قبل أنه أفاد أنه ان خرج حياً فقد وجبت ذكاته - واه مات في حال
 لم يقدر على ذكاته أو بقي وبطل بذلك قول من يقول أنه ان مات في وقت لا يقدر على ذكاته
 كان مذكي بذكاة لأم ومن جهة أخرى أنه حكم بإيجاب ذكاته وأنه ان خرج ميتاً لم يؤكل
 إذ هو غير مذكي فإن خرج حياً ذكي فأفاد أنه ميتة لا تؤكل وبطل به قول من يقول أنه لا يحتاج
 إلى ذكاة إذا خرج ميتاً * فإن احتج بحديث ذكره زكريا بن يحيى الساجي عن بندار و إبراهيم بن
 محمد التيمي قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا مجالد عن أبي الوداك عن أبي سعيد أن النبي
 صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال ان شتم فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه
 * قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه أنه خرج
 ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم و أبو أسامة و عيسى بن يونس ولم يذكروا فيه
 أنه خرج ميتاً وإنما قالوا سئل النبي عليه السلام عن الجنين يكون في بطن الجوز و البقرة
 أو الشاة فقال كلوه فإن ذكاته ذكاة أمه ورواه أيضاً ابن أبي ليلى عن عطية عن أبي سعيد
 عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل من يروى ذلك عن النبي عليه السلام ممن قدمنا
 ذكره لم يذكر واحد منهم أنه خرج ميتاً ولم نجح هذه اللفظة إلا في رواية الساجي ويشبه
 أن تكون هذه الزيادة من عنده فإنه غير مأمون * فإن احتج بما روى عن ابن عباس
 في قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام) أنها الإجنة * قيل له أنه قد روى عن ابن عباس
 أنها جميع الأنعام وإن قوله تعالى (الأميات عليكم) الخنزير وروى عن الحسن أن بهيمة
 الأنعام الشاة والبقر والبقرة والاولى أن تكون على جميع الأنعام ولا تكون مقصورة
 على الجنين دون غيره لأنه تخصيص بلا دلالة وإيضاً فإن كان المراد الإجنة فهي على إباحتها
 بالذكاة كسائر الأنعام هي مباحة بشرط ذكائها وكالجنين إذا خرج حياً هو مباح بشرط
 الذكاة وإيضاً فإن قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) إذا كان المراد
 ما يتلى عليكم في المسفل مما هو محرم في الحال فهو يحمل لا يصح الاحتجاج به لأنه بدون
 بمنزلة ما لو قال بعض الأنعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتسار عموم شيء منه *

فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امرأة فماتت والقت جنيناً ميتاً ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه في الذكاة اذا مات في بطن امه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الفرة فيه فكذلك جنين الحيوان اذا مات بموت امه وخرج ميتاً اكل واذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكي * قيل له هذا قياس فاسد لانه قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المستثنيين في حكم واحد بعلّة توجب رد احدهما الى الاخرى فاما في قياس مسألة على مسألة في حكمين مختلفين فان ذلك ليس بقياس وقد علمنا ان المسئلة التي استشهدت بها انما حكمها ضمان الجنين في حال انفصاله منها حياً بعد موتها ومثلنا انما هي في اثبات ذكاة الام له في حال منعها في حال اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة او غيرها فالقت جنيناً ميتاً لم يجب للجنين ارض ولا قيمة على الضارب وانما يجب فيه نقصان الام ان حدث بها نقصان واذا لم يكن للجنين البهائم بعد الانفصال حكم في حياة الام وثبت ذلك للجنين المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان وقد اختلف حكمهما في نفس ما ذكرت * فان قيل لما كان الجنين في حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها كان بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام فيحل بذكاتها * قيل له غير جائز ان يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً تارة في حياة الام وتارة بعد موتها والعضو لا يجوز ان يثبت له حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت انه غير تابع لها في حال حياتها ولا بعد موتها * فان قيل الواجب ان يتبع الجنين الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العناق والاستيلاد والكتابة ونحوها * قيل له هذا غلط من الوجه الذي قدمنا في امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن جهة اخرى انه غير جائز اذا اعتقت الامة ان ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للام في الاحكام التي ذكرت وجائز ان يذكي الام ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الام ذكاة له فعلمنا انه لا يتبع الام في الذكاة اذ لو تبعها في ذلك لما جاز ان ينفرد بعد ذكاة الام بذكاة نفسه * واما مالك فانه ذهب فيه الى ما روى في حديث سليمان بن عمران عن ابن البراء عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في اجنة الانعام ان ذكاتها ذكاة امها اذا اشمرت وروى الزهري عن ابن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشمر الجنين فان ذكاته ذكاة امه وروى عن علي وابن عمر من قولهما مثل ذلك * فيقال له اذا ذكر الاشعار في هذا الخبر وابهم في غيره من الاخبار التي هي اصح منه وهو خبر جابر وابي سعيد وابي الدرداء وابي امامة ولم يشترط فيها الاشعار فهلا سويت بينهما اذ لم تنف هذه الاخبار ما اوجه خبر الاشعار اذ هما جميعاً يوجبان حكماً واحداً وانما في احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفي لغيره وفي الآخر ايهامه وعمومه ولما اتفقتا جميعاً على انه اذا لم يشمر لم تعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو في هذه الحالة اقرب ان يكون بمنزلة اعضائها منه بعد مباينته لها وجب ان يكون ذلك حكمه اذا اشمر ويكون

معنى قوله ذكاته ذكاة امه على انه يذكي كما تذكى امه • ويقال لاصحاب الشافعي اذا كان قوله ذكاته ذكاة امه اذا اشعر بنى ذكاته بامه اذا لم يشعر فهل خصصت به الاخبار المبهمة اذ كان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو اولى منه ومما • يحتاج به على الشافعي ايضاً في ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان ودلالة هذا الخبر يقتضي عنده تحريم سائر الميتات سواهما فيلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكاة امه على موافقة دلالة هذا الخبر

باب جلود الميتة اذا دبغت

قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقوله تعالى (قل لا تجد فيها اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً) يقتضي تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد حله الموت بدلاً من الحياة التي كانت فيه الا ان قوله (على طاعم يطعمه) قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الاكل وقد بين النبي عليه السلام هذا المعنى في جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم لحمها • وقد اختلف الفقهاء في حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال ابو حنيفة واصحابه والحسن ابن صالح وسفيان الثوري وعبدالله بن الحسن العنبري والاوزاعي والشافعي يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال انشافى الاجلد الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ الا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ياتفع بجلود الميتة في الجلوس عليها ويفرل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة • والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فنما حديث ابن عباس قال (ايما اهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن بن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى في غزوة تبوك على بيت بفناء قرية معلقة فاستسقى فقبل انها ميتة فقال (ذكاة الاديم دباغته) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فانت فطرخناها فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما فعلت شاةكم فقلنا رميناها فقلنا قوله تعالى (قل لا تجد فيها اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه) الآية أفلا استمتعتم باهابها فبعثنا اليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار لنا وقالت ام سلمة مررتي صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ما على اهل هذه لو انتقموا باهابها والزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مررتي صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال الادبغوا اهابها فانقموا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها في غير ذلك من الاخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة بعد الدباغ

كرهت الاطالة بذكرها * وهذه الاخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين احدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والفاط والثاني جهة تاقى الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم لها ثبت بذلك انها مستعملة مع آية تحريم الميتة وان المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنا من دلالة قوله (على طاعم يعلمه) ان المراد بالآية فيما يتأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الاكل فلم يتأوله التحريم * ومع ذلك فان هذه الاخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبي عليه السلام ليقول انما حرم أكلها فدل ذلك على ان تحريم الميتة مقدم على هذه الاخبار وان هذه الاخبار مينة ان الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية * ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة في طهارتها ولا فرق في شيء منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين ان تباع او يصلى عليها بل في سائر الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عاينها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى انها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بالحومها فلما اتفقا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفنا ثبت انها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة الاصل ويدل على ذلك ايضا ان التحريم متعلق بكونها مأكولة واذا خرج عن حد الاكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك ايضا موافقة مالك ايانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها لامتناع أكله وذلك موجود في الجلد بعد الدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمها * فان قيل انما جاز ذلك في الشعر والصوف لانه يؤخذ منه في حال الحياة * قيل له ليس يمنع ان يكون ما ذكرنا غلة الاباحة وكذلك ما ذكرت فيكون للاباحة علتان احدهما انه لا يتأتى فيه الاكل والاخرى انه يؤخذ منه في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى علتاه بما وصفناه وجب قياس الجلد عليه واذا علتاه بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول * وقد روى الحكم عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فاحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن علي عن قيس بن الربيع عن حبيب بن ابي ثابت عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب الينا عمر بن الخطاب ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث ان عمر كتب اليهم بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التي قدمنا بمثله ومن جهة اخرى انها لو تساوى في الثقل لكان خبر الاباحة اولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه بالقبول ووجه آخر وهو ان خبر عبد الله بن عكيم لو انفرد عن معارضة

الاخبار التي قدمنا لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهاباً قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى اهاباً وانما يسمى اديماً فليس اذا في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ * واما قول الليث بن سعد في اباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه احد ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب) لانه قبل الدباغ يسمى اهاباً والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظوراً بقوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب * قال ابر بكر فان قال قائل قوله عليه السلام (انما حرم من الميتة اكلها) يدا، على ان التحريم مقصور على الاكل دون البيع * قيل له فينبغي ان تجزى بيع لحمها بقوله انما حرم اكلها فاذا لم يجز بيع اللحم مع قوله انما حرم اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ * فان قال قائل منعت بيع اللحم بقوله انما حرم اكلها * قيل له وامنع بيع الجلد بقوله (حرمت عليكم الميتة) لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جملة المدبوغ منه دون غيره وايضاً فروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثماتها) واذا كان الجلد محرم الاكل قبل الدباغ كتحريم اللحم وجب ان لا يجوز بيعه كييع اللحم نفسه وكيع سائر المحرمات لا عيانها كالخمر والدم ونحوهما * واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر اذا كان ميتة لقوله عليه السلام (انما اهاب ديبغ فقد طهر) وقال (دباغ الاديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولانه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهراً * فان قيل اذا كان نجساً في حال الحياة كيف يطهر بالدباغ * قيل له كما يكون جلد الميتة نجساً ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاته كالذبح * واما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لانه محرم العين بمنزلة الخمر والدم فلا تعمل فيه الذكاة الا ترى انه لا يجوز الانتفاع به في حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به في حال الحياة فليس هو محرم العين والله اعلم

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال (قل لا اجد فيها اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة) وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما اوجبا حظر لحمها وسائر اجزائها وقد روى محمد بن اسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب الصليب (١) الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهي من الميتة وعكرها وانما هي للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثماتها فنهاهم عن ذلك فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان تحريم الله تعالى اياها على الاطلاق قد اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء انه يد من بشحوم الميتة ظمور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الاثر تحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره

(١) المراد بالصليب
هنا الودك الذي يستخرج
من العظم (لمصحه)

باب الفأرة تموت في السمن

قال الله تعالى (أما حرم عليكم الميتة) وقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) لم يقتض تحريم مامات فيه من المائعات وإنما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الأكل بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن فقال عليه السلام إن كان جامداً فالقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه وروى أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة أن فأرة وقعت في سمن فماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألقوها وما حولها ثم كلوها وروى عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر أنه أخبره أنه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سأله رجل عن فأرة وقعت في ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودكم قالوا يا رسول الله أنه مائع قال فاستمعوا به ولا تأكلوه فاطلق النبي صلى الله عليه وسلم جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل وهذا يقتضي جواز بيعه لأنه ضرب من ضرور الانتفاع ولم يخص النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً منه وروى عن ابن عمر وابن شهاب عن عبيد الله بن عمر عن موسى الأشعري والحسن في آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل قال أبو موسى يعموه ولا تطعموه ولا تلم أحد من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح وديع الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند أصحابنا أيضاً وبين عيه وحكي عن الشافعي أن بيعه لا يجوز ويجوز الاستصباح به وقد روى في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم إطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على أن المحرم منه الأكل دون غيره وإن بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الأشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل إذ ليس لهذه الأشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين فإنه قيل يجوز الانتفاع بأم الولد والمدر ولا يجوز بيعهما فإنه قيل له هذا لا يلزم على ما ذكرنا لانا قيدنا المعنى بأنه لاحق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم أكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الأكل ولاحق له في منع البيع وأما المدر وأم الولد فإنه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما إبطال لحقهما فلذلك منع بيعهما مع إطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لأنه محرم العين كالحمة ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس مامات فيه الفأرة من المائعات بمحرم العين وإنما هو محرم الأكل لجوارته الميتة وسائر وجوه المنافع مطلقة فيه سوى الأكل فكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز أكله وكذلك الرقيق [١] يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبي صلى الله عليه وسلم في أمره بالقاء الفأرة وما حولها في الجامد منه على معنيين أحدهما

مطلب

الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به بغير الأكل ويجوز بيعه بشرط بيان عيه

يطبق على الجماعة

ان ما كان نجساً في نفسه فانه نجس بالمجاورة لحكمه فيها جاور الفأرة منه بالنجاسة وان ما نجس بالمجاورة لا نجس ما جاوره اذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لانه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الاناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا اصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة في التغليظ والتخفيف وانها ليست متساوية المنازل فجاز من اجل ذلك ان يعتبر في بعضها اكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ والله اعلم بالصواب

باب القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر ابو جعفر الطحاوي قال سمعت ابا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن علي بن مسهر قال كنت عند ابي حنيفة رضي الله عنه فأتاه ابن المبارك بهيئة خراساني فسأله عن رجل نصب له قدراً فيها لحم على النار فطرطير فوقه فيها فمات فقال ابو حنيفة لا يحل له ماذا ترون فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع في حال سكونها فمات فان الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرّين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب ابي حنيفة رضي الله عنه وقد ذكر ابو حنيفة رضي الله عنه عدة فرقه بين وقوعه في حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فتموت فيها قال لا اري ان آكل تلك القدر لان الميتة قد اختلطت بما كان في القدر وقال الاوزاعي يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث بن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مراراً وينظف على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبد الله الباهلي قال حدثني عكرمة عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب انه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فان كرهته فارسل الى من عضواً او عضوين وهذا ايضا لدلالة فيه على حال الغليان لانه جائز ان يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت فيه والله سبحانه اعلم

باب منفعة الميتة ولبنها

قال ابو حنيفة ابن الميتة وانفتحها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال ابو يوسف ومحمد والثوري بكروا اللبن لانه في وعاء نجس وكذلك الانفحة اذا كانت مائة فان كانت جامدة

مطلب
قوله (وعقد بيده
ثلاثين) هو ان يضم
باطن رأس ابهامه الى
باطن رأس سبابته
من اليد اليمنى كهيئة
الملتصطة برة من الارض
هذا هو المراد بعقد
الثلاثين وانما فعله ابن
المبارك بقصد الاستحسان
لجواب ابي حنيفة
رحمهما الله تعالى
(لمصححه)

فلا بأس وقالوا جميعاً في البيضة اذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك وعبد الله بن الحسن
والشافعي لا يحل اللبن في ضرع الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج
من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن أكره ان ادخس فيها ❦ قال ابو بكر اللبني لا يجوز
ان ياحقه حكم الموت لانه لا حياة فيه ويدل عليه انه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو
كان مما ياحقه حكم الموت لم يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الشاة وايضاً فان قوله
(نسفيكم ثماً في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً - سائناً للشاريين) علم في - اثر الابان
فأقتضى ذلك شيئين احدهما ان اللبن لا يموت ولا يحرمه موت الشاة والثاني انه لا نجس
بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت ❦ فان قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب
من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما اذا كان في ضرع الميتة ❦ قيل الفرق بينهما ان موضع
الحلقة لا نجس ما جاوره بما حدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز اكل اللحم بما
فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك
على ان موضع الحلقة لا نجس بالمجاورة لما خاق فيه ودليل آخر وهو قوله (من بين فرث
ودم لبناً خالصاً سائناً للشاريين) وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما ما قدمناه
آتفا في صدر المسألة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثاني اخبره بخروجه من بين فرث
ودمها نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لانه موضع
الحلقة كذلك كونه في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك ايضاً ما رواه شريك
عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الطائف بجبة
فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال ابن يصنع هذا فقالوا يارض فارس فقال اذكروا اسم الله
عليه وكأوا ومعلوم ان ذبائح المجوس ميتة وقد اباح عليه السلام اكلها مع العلم بانها من منعة
اهل فارس وانهم كانوا لاذاك مجوساً ولا ينقض الجبن الا بالنفحة ثبت بذلك ان النفحة
الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحبحم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن ابي رباح عن
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجبن
فقال ضعى السكين واذكرى اسم الله تعالى وكلى فاباح النبي عليه السلام في هذا الحديث
اكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بالنفحة ميتة او غيرها وقد روى عن علي وعمر وسلمان
وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وام سلمة والحسن بن علي اباحة اكل الجبن الذي
فيه نفحة الميتة فدل ذلك على ان النفحة طاهرة وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفا
طهارة النفحة وان كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وانفتحها ووجب ان يكون ذلك
حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لانها تين منها في حياتها وهي طاهرة يجوز اكلها
فكذلك بعد موتها لانها لو كانت مما يحتاج الى ذكاة لما اباحها الا بذكاة الاصل كسائر اعضائها
لما كان شرط اباحتها الذكاة لم تحل الا بذكاة الاصل

باب شعر الميتة وصوفها وفراء وجلود السباع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيد الله بن الحسن يجوز الاستفاح
بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يؤخذ منها في حال الحياة
وقال الليث لا ينتفع ببصم الميتة ولا بعقبها ولا ارى بأساً بالقرن والظلف ان ينتفع به ولا بأس
بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف * حدثنا عبد الباقي بن فافع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا
سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي قال حدثنا يوسف بن الشقرق قال حدثنا الازاعي عن يحيى بن
ابى كثير عن ابى سلمة قال سمعت ام سلمة قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
لا بأس بمسك الميتة اذا دبر ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها اذا غسل بالماء * حدثنا
عبد الباقي بن فافع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن بن عمر قال حدثنا
عبد الله بن سنان عن ابن ابي ليلى عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال حدثني
ابي انه كان عند النبي صلى الله عليه وسلم فساله رجل عن الصلاة في الفراء والمسائق [١] قال
وفي الدباغ عنكم * وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن عمار عن البرجمي عن سليمان
التيبي عن ابى عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفراء
والجبن والسمن فقال ان الحلال الذي احل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله
تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه * قال ابو بكر هذه الاخبار فيها اباحة
الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين احدهما ما ذكرناه في حديث ام سلمة
من النص على اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفراء
والمسائق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه الدلالة على الاباحة من وجهين
احدهما انه لو كان محرماً لاجابه النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم والثاني ان ما لم يذكر
تحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر
والصوف ونحوهما بل فيه ما يوجب الاباحة وهو قوله (والانعام خالقها لكم فيها دف
ومنافع) والدف ما يتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة الجميع من الميتة
والحي وقال تعالى (ومن اصوافها وابارها واسعارها انما اماناً ومتاعاً الى حين) فم الجميع بالاباحة من غير
فصل بين المذكي منه وبين الميتة * ومن حظر هذه الاشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى (حرمت
عليكم الميتة) وذلك يتناولها بجميع اجزائها فاذا كان الصوف والشعر والعظام ونحوها
من اجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها * فيقال له انما المراد بالآية ما ينشأ في الاكل
والدليل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه)
فاخبر ان التحريم مقصور على ما ينشأ في الاكل وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما حرم من الميتة
لحمها وفي خبر آخر انما حرم اكلها فابان النبي صلى الله عليه وسلم عن مراد الله تعالى
بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها

قوله (ولا بعقبها) العقب
بمعنى العصب كما
في النهاية فهو من عطف
المرادف (لصحة)

قوله (والمسائق) جمع
مسافة وهي فروة طوبالة
الكبد (لصحة)

التحريم ومن حيث خصصنا جلد الميتة المدبوغ بالاباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتأتى فيه الاكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه ايضاً من جهة اخرى وهي ان جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الاكل بالدباغ مباحاً له وجب ان يكون ذلك حكم - اثر ما لا يتأتى فيه الاكل منها من الشعر والصوف ونحوهما ويدل عليه ايضاً ان الاخبار الواردة في اباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق فاقتضى ذلك اباحة الانتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً في الصوف والشعر لينة التي عليه السلام تعلمه ان الجلود لا تخلو من اجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم الموت * والدليل على ان الشعر ونحوه لا حياة فيه ان الحيوان لا يأكل بقطعها ولو كانت فيه حياة لتأكل بقطعها كما يؤكله قطع - اثر اعضائه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والنظم والقرن والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود الماء فيها لا يوجب لها حياة لان الشجر والنبات يمان ولا حياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضاً قول النبي عليه السلام ما بان من البرهة وهي حية فهو ميت وبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لا يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الحيوان فدل ذلك على انه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة * وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين ومحمد بن المسيب وابراهيم اباحة - من الميتة وصوفها وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طلوس كراهية عظام الفيل وروى عن ابن عمر انه رأى على رجل فرواً فقال لو اعلمه ذكياً لسرقى ان يكون لى ماله ثوب وذكر انس ان عمر رأى على رجل فلنسوة ثياب فترعها وقال ما يدريك لعله ممالم ياك * وقد اختلف في جلود السباع فكرهها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وابو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الانتفاع بجلود السباع وعن علي بن حسين والحسن وابراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة في الثراء دباغها ذكاتها بمنزلة فان قال قائل روى قتادة عن ابي المليح عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن جلود السباع وقتادة عن ابي شيخ الهنائي ان معاوية قال لنفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعلمون ان النبي عليه السلام نهى عن سروج النور ان يركب عليها قالوا نعم وقد سارزع اهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هذا نهى بتحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزي المعجم كما روى ابواسحاق عن هيرة بن مريم عن علي قال نهى النبي عليه السلام عن خاتم الذهب وعن لبس القسي [١] وعن الثياب الحمر وما روى عن الصحابة في اباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على ان النهى على وجه الكراهية والتشبه بالمعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي عليه السلام في اباحة لبس

[١] قوله (وعن لبس القسي) القسي ثياب من كتان مخلوط بخرير يؤتى بها من مصر نسبت الى قرية على ساحل البحر يقال لها القسي بفتح القاف (لمصعده)

الفراء والانتفاع بها وقوله عليه السلام ايماها بديع فقد طهر وقوله دباغ الاديم ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل على ان الهوى عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم

باب تحريم الدم

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقال (حرمت عليكم الميتة والدم) فلم يرد في تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قللها وكثيرها فلما قال في آية اخرى (قل لا اجد فيها اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً) دل ذلك على ان المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره فان قال قائل قوله (او دماً مسفوحاً) خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الآيتين الاخرين عام في سائر الدماء فوجب اجراؤه على عمومهما اذ ليس في الآية ما يخصه قل له قوله (او دماً مسفوحاً) جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال (قل لا اجد فيها اوحى الى محرماً على طاعم) الى قوله (او دماً مسفوحاً) واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من ان يكون قوله (انما حرم عليكم الميتة والدم) متأخراً عن قوله (او دماً مسفوحاً) او ان يكونا نزلاً عما قلنا عدماً تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً فلا يثبت حينئذ تحريم الدم الا معقوداً بهذه الصفة وهو ان يكون مسفوحاً وحدثنا ابو القاسم عبدالله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابي الربيع الجرجاني اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية (او دماً مسفوحاً) لانسع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله (او دماً مسفوحاً) قل حرم من الدم ما كان مسفوحاً واما اللحم فخالطه الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة انها سألت عن الدم يدون في اللحم والمذبح قالت انما نهى الله عن الدم المسفوح ولا خلاف بين الفقهاء في جواز اكل اللحم مع بقا اجزاء الدم في العروق لانه غير مسفوح الا ترى انه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الاجزاء فيه وليس هو بمحرم اذ ليس هو مسفوحاً ولما وصفنا قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والذباب ليس نجس وقالوا ايضاً ان دم السمك ليس نجس لانه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث اذا تقاحش غسله ويغسل دم الذباب ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء الا ان تقع فيه نجاسة من دم او بول او غيره فم الدماء كلها فان قال قائل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (او دماً مسفوحاً) يوجب تحريم دم السمك لانه مسفوح قل له هذا مخصوص بقوله عليه السلام احلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد فلما اباح السمك بما فيه من الدم من غير اراقه دمه وقد تناق المسلمون هذا الخبر بالقول في اباحة السمك من غير اراقه دمه وجب تخصيص الآية في اباحة دم السمك اذ لو كان محظوراً لما حل دون اراقه دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله اعلم

قوله (الوضوء) بالفتح
هو الماء الذي يتوضأ به
(لمصحة)

باب تحريم الخنزير

قال الله تعالى : اما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير (وقال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (قل لا اجد فيها اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير) قص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والامة عقبات من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من نزله واللحم وان كان مخصوصاً بالذکر فان المراد جميع اجزائه وانما خص اللحم بالذكر لانه اعظم منفعة وما يتنى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع افعاله في الصيد وخص القتل بالذكر لانه اعظم ما يقصده الصيد وكفوله تعالى (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهي لانه كان اعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الامور الشاغلة عن الصلاة وانما نص على البيع تأكيداً للنهي عن الاستغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لساير اجزائه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزائه وان كان النص خاصاً في لحمه * وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروى عنه الاباحه وقال الاوزاعي لا بأس ان يخط بشعر الخنزير ويجوز للخرز ان يشتره ولا يبيعه وقال الشافعي لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير * قال ابو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه * وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز ان يقال ان التحريم قد يتناول الشعر وغيره * جاز ان يقال ان التحريم منصرف الى ما كان فيه الحياة منه مما لم يألم بأخذه منه فاما الشعر فانه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من اجزاء الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا في شعر الميتة وان حكم المذكي والميتة في الشعر سواء الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فذكر انه انما اجازة استحساناً وهذا يدل على ان التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وانما استحسنوا اجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشراؤه لما شاهدوا المساكين واهل العلم يقررون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهور منهم عليهم فصار هذا عندهم اجاعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة في شئ مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم التكبير عليهم يوجب اباحته عندهم * وهذا مثل ما قالوا في اباحه دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لان هذا كان ظاهراً مستفيضاً في عهد السلف من غير منكره على فاعله فصار ذلك اجاعاً منهم وكذلك قالوا في الاستصناع انهم اجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم التكبير عليهم في استعماله فصار ذلك اصلاً في جوازه ونظائر ذلك كثيرة * واختلف اهل العلم في خنزير الماء فقال اصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن ابي ليلى والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل كل شئ يكون

في البحر وقال الشافعي لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث بن سعد لا يؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء ❦ قال ابو بكر طاهر قوله (ولم الخنزير) موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الماء لشمول الاسم له ❦ فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذي يسمى بهذا الاسم على الاطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيداً واسمه الذي يطلق عليه في المادة حمار الماء ❦ قيل له لا يخلو خنزير الماء من ان يكون على خلقه خنزير البر وصفته او على غير ذلك فان كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما في اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه في الماء لا يغير حكمه اذا كان في ماء وعلى خلقته الا ان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقه اخرى غيرها ومن اجلها يسمى حمار الماء فكأنهم انما اجروا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم ان احداً لم يخطئهم في التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناول على الاطلاق وتسميتهم اياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير اذ جائز ان يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكنب البر سواء لا فرق بينهما اذ كان الاسم يتناول الجميع وان خالفه في بعض اوصافه والله اعلم

باب تحريم ما اهل به لغير الله

قال الله تعالى ❦ انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله ❦ ولا خلاف بين المسلمين ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح ❦ فمن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقالوا ان الله تعالى قد اباح اكل ذبائحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الاوزاعي والليث بن سعد ايضاً وقال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي لا تؤكل ذبائحهم اذا سموا عليها باسم المسيح ❦ وظاهر قوله تعالى (وما اهل به لغير الله) يوجب تحريمها اذا سمي عليها باسم غير الله لان الاهلال به لغير الله هو اظهار غير اسم الله ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الاهلال به لغير الله وقوله في آية اخرى (وما ذبح على النصب) وعادة العرب في الذبائح للاوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمي عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة ان علياً عليه السلام قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون ❦ واما ما احتج به القائلون باباحة ذلك لا باحة الله طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكروا لان اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشريطة ان لا يهلوا لغير الله اذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال وطعام

الذين اوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله ﷺ فان قال فائل ان النصراني اذا سجد لله
فانما يريد به المسيح عليه السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبحته وهو مع ذلك
مهمل به لغير الله كذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح
ﷺ قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الاهلال هو اظهار القول
فاذا اظهر اسم غير الله لم يحمل ذبحته لقوله (وما اهل به لغير الله) واذا اظهر اسم الله فغير جائز
لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء ان تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل
على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمنع ان تكون العبادة علينا في اعتبار
اظهار الاسم دون الضمير الا ترى ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول صلى الله
عليه وسلم كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك
قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحقوقها وحسابهم على الله وقد اعلمه الله ان في القوم منافقين يعتقدون غير
ما يظهرون ولم يحرمهم مع ذلك مجرى سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من احكام الدنيا
بحكم سائر المسلمين على ما ظهر من امورهم دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز
ان تكون صحة ذكاة النصراني متعلقة باظهار اسم الله تعالى وانه متى اظهر اسم المسيح لم تصح
ذكاته كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبايحهم اسما او ثائهم والله اعلم

باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة

قال الله تعالى ﷻ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ﷻ وقال في آية اخرى (وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر في شخصه غير متجاف لا اثم
فان الله غفور رحيم) فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات واطلق الاباحة في بعضها
بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه) فاقضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة
فيها واختلاف اهل العلم في معنى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقال
ابن عباس والحسن ومسروق (غير باغ) في الميتة (ولا عاد) في الاكل وهو قول اصحابنا
ومالك بن انس واباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين اكل الميتة عند الضرورة كما اباحوه
لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير اذا لم يخرج باغياً على امام المسلمين ولم يكن
سفره في معصية فله ان يأكل الميتة اذا اضطر اليها وان كان ستمره في معصية او كان باغياً
على الامام لم يجزله ان يأكل وهو قول الشافعي ﷻ وقوله (الا ما اضطررتم اليه) يوجب الاباحة
للجميع من المطيعين والمصاة وقوله في الآية الاخرى (غير باغ ولا عاد) وقوله (غير متجاف
لا اثم) لما كان محتملاً ان يريد به البني والعدوان في الاكل واحتمل البني على الامام
او غيره لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الاخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يوافق معنى

العموم من غير تخصيص وايضاً فقد اتفقوا على انه لو لم يكن سفره في معصية بل كان سفره
 لحج او غزوا او تجارة وكان مع ذلك باغياً على رجل في اخذ ماله او عاديّاً في ترك صلاة او زكاة
 لم يكن ما هو عليه من البني والعدوان مائعاً من استباحة الميتة للضرورة * ثبت بذلك ان قوله
 (غير باغ ولا عاد) لم يرد به استفاء البني والعدوان في سائر الوجوه وليس في الآية ذكر شيء منه
 مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ محملاً مفتقراً الى البيان الا يجوز تخصيص الآية الاولى به
 لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البني والتعدي في الاكل استعمالنا
 اللفظ على عموميه وحقيقته فيما اريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك اولى من وجهين
 احدهما انه يكون مستعملاً على عموميه والاخر انا لا نوجب به تخصيص قوله (الا
 ما اضطررتم اليه) * وكذلك (غير متجانب لائتم) لا يخلو من ان يراد به مجانبية سائر الآثام حتى
 يكون شرط الاستباحة للمضطر ان يكون غير متجانب لائتم اصلاً في الاكل وغيره حتى ان كان
 مقبلاً على ترك رد مظلمة درهم او ترك صلاة او صوم لم يثبت منه لا يحل له الاكل او
 ان يكون جائز له الاكل مع كونه مقبلاً على ضرب من المعاصي بعد ان لا يكون سفره
 في معصية ولا خارجاً على امام وقد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصي لا تمنع
 استباحته للميتة عند الضرورة ثبت ان ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج في اثبات المأثم
 الذي يمنع الاستباحة الى دلالة من غير الآية وهذا يوجب اجمال اللفظ واقتضاه
 الى البيان فيؤدي ذلك الى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها * ومتى امكنا استعمال
 حكم الآية وجب علينا استعمالها وجبة امكان استعمالها ما وصفنا من اثبات المأثم بغير
 وتعدياً في الاكل بان لا يتناول منها الا بمقدار ما يمسك الرميح ويزيل خوف التلف وايضاً
 قال الله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلاً نفسه متلفاً لها عند
 جميع اهل العلم ولا يختلف في ذلك عندهم حكم المعاصي والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك
 من الاكل زيادة على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سواء في استباحة الاكل
 عند الضرورة ألا ترى انه لو امتنع من اكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصياً لله تعالى
 وان كان باغياً على الامام خارجاً في سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكور في حال
 الامكان والسعة * فان قيل قد يمكن الوصول الى استباحة اكل الميتة بالتوبة فاذا لم يثبت فهو
 الجاني على نفسه * قيل له اجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجنابة على نفسه بترك الاكل
 وان لم يثبت لان ترك التوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا المعاصي متى ترك الاكل في حال الضرورة
 حتى مات كان مرتكباً لضربين من المعصية احدهما خروجه في معصية والثاني جنابته على نفسه
 بترك الاكل وايضاً فالمطيع والمعاصي لا يختلفان فيما يحل لهما من المأكولات او يحرم الا ترى
 أن - اثم المأكولات التي هي مباحة للمطيعين هي مباحة للمعصاة كما اثر الاطعمة والاشربة
 المباحة وكذلك ما حرم من الاطعمة والاشربة لا يختلف في تحريمه حكم المطيعين والمعصاة
 فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب ان يكون كذلك حكم المعصاة فيها

كسائر الاطعمة المباحة في غير حال الضرورة **ب** فان قال قائل اباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصي **ب** قيل له قد انتظمت هذه المعارضة الخطأ من وجهين احدهما قولك اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لان اكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزيل الخطر ومتى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صار قاتلاً لنفسه بمنزلة من ترك اكل الخبز وشرب الماء في حال الامكان حتى مات كان عاصياً لله جانياً على نفسه ولا خلاف في ان هذا حكم المضطر الى الميتة غير الباغي فقول القائل اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال ان اباحة اكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا احد يعقل لان الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصي والمطيع في اكل الخبز وشرب الماء كذلك في اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الثاني من الخطأ فهو قولك انه لا رخصة للعاصي وهذه قضية فاسدة بأجماع المسلمين لانهم رخصوا للمقيم العاصي الافطار في رمضان اذا كان مريضاً وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون للمقيم العاصي ان يمسح يوماً وليلة وقدروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام وليلتهما ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع فان بما وصفا فساد هذه المقالة **و** وقوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقوله (فمن اضطر في مخصة غير محتاجة لا اثم فان الله غفور رحيم) كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله (فلا اثم عليه) وقوله (فان الله غفور رحيم) خبراً له **و** وقوله (فمن اضطر) لا بدله من خبر به يتم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذي يتم به الكلام ضميره وهو الاكل فكان تقديره فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه **و** ثم قوله (غير باغ ولا عاد) على قول من يقول (غير باغ) في الميتة (ولا عاد) في الاكل فيكون البهي والعدوان حالاً الاكل وتقديره على قول من يقول (غير باغ ولا عاد) على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فأكل فلا اثم عليه فيكون البهي والعدوان حالاً عند الضرورة قبل ان يأكل فلا يكون ذلك صفة للاكل وعند الاولين يكون صفة للاكل **و** المحذوف في هذا الموضع كالحذف في قوله (فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) والمعنى فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه فعدة من ايام) ومعناه فحلق فعدة واما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على البهي والعدوان في الاكل اولى منه على المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين في الآية ذكر لا محذوفاً ولا مذكوراً كحذف الاكل فحمله على ما في مقتضى الآية بان يكون حالاً فيه وصفة اولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوفاً ولا مذكوراً **و** اما قوله (الا ما اضطررتم اليه) فلا ضمير فيه ولا حذف لانه لفظ مستغن بنفسه اذ هو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم)

الا ما اضطررتم اليه) فانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضائه بتركه الاكل وقد انطوى تحته معيان احدهما ان يحصل في موضع لا يجرد غير الميتة والثاني ان يكون غيرها موجوداً ولكنه اكره على اكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه او تلف بعض اعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد انه تناولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه ولذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميتة فلم يأكلها حتى قتل كان عاصياً لله كمن اضطر الى ميتة بان عدم غيرها من الماء كولات فلم يأكل حتى مات كان عاصياً كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فموت عاصياً لله بتركه الاكل لان اكل الميتة مباح في حال الضرورة كما اثر الاطعمة في غير حال الضرورة والله اعلم

باب المضطر الى شرب الخمر

قال ابوبكر وقد اختلف في المضطر الى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر الى شرب الخمر يشربها وهو قول اصحابنا جميعاً وانما يشرب منها مقدار ما يمسك به ريقه اذا كان يرد عطشه وقال الحارث المكلبي ومكحول لا يشرب لانها لا تزيد الاعطشاً وقال مالك والشافعي لا يشرب لانها لا تزيد الاعطشاً وجوعاً وقال الشافعي ولانها تذهب بالعقل وقال مالك انما ذكرت الضرورة في الميتة ولم تذكر في الخمر قال ابوبكر في قول من قال انها لا تزيد ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين احدهما انه معلوم من حالها انها تمسك الرمي عند الضرورة وتزيل العطش ومن اهل الذمة فيها بانفسا من لا يشرب الماء دهرأ اكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم في ذلك غير المعقول المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر انه ان كان كذلك كان الواجب ان نحيل مسألة السائل عنها ونقول ان الضرورة لا تقع الى شرب الخمر واما قول الشافعي في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لانه سئل عن القليل الذي لا يذهب العقل اذا اضطر اليه واما قول مالك ان الضرورة انما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر فانها في بعضها مذكورة في الميتة وما ذكر معها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله في قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) وقوله تعالى (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) وقال (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وذلك يقتضي التحريم والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكرها لها في الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الاخرى في سائر المحرمات ومن جهة اخرى انه اذا كان المعنى في اباحة الميتة احياء نفسه بأكلها وخوف التلف في تركها وذلك موجود في سائر المحرمات وجب ان يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله اعلم

باب في مقدار ما يأكل المضطر

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي فيما رواء عنه المزي لا يأكل المضطر من الميتة الا مقدار ما يمسك به ريقه وروى ابن وهب عن مالك انه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فان وجد عنها غنى طرحها وقال عبدالله بن الحسن الغنوي يأكل منها ما يسد به جوعه **✚** قال ابو بكر قال الله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فعلق الاباحة بوجود الضرورة والضرورة هي خوف الضرر بترك الاكل اما على نفسه او على عضو من اعضائه فتي اكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة لان الجوع في الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضرراً بتركه وايضاً قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقد بينا ان المراد منه غير باغ ولا عاد في الاكل ومعلوم انه لم يرد الاكل منها فوق الشبع لان ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب ان يكون المراد غير باغ في الاكل منها مقدار الشبع فيكون البنى والتعدي واقعين في اكله منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الاباحة بهذه الشريطة فائدة وهو ان لا يتناول منها الا مقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك ايضاً انه لو كان منه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك ريقه لم يحزله ان يتناول الميتة ثم اذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحزله ان يأكل الميتة وكذلك اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه اكلها اذ ليس اكل الميتة بأولى بأباحة الاكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذي هو مباح في الاصل وقد روى الاوزاعي عن احسان بن عطية اللبي ان رجلاً سأل النبي عليه السلام فقال انا نكون بالارض تصيبنا الحمصة فتى تحمل لنا الميتة قال متى ما لم تصطبجوا او تغتبقوا او تجدوا بها بقلاً فشاءنكم بها فلم يبيع لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوها وهو شرب الغداء او غبوقا وهو شرب العشاء او يجدوا بقلاً يأكلونه لان من وجد غداء او عشاء او بقلاً فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين احدهما ان الضرورة هي الميعة للميتة دون حال المضطر في كونه مطيعاً او عاصياً اذ لم يفرق النبي عليه السلام للسائل بين حال المطيع والعاصي في اباحته بل سوى بينهما والثاني ان اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله اعلم

باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى **﴿**ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب **﴾** الآية قيل في قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق) انه يريد به اليهود والنصارى حين انكروا نسخ القبلة فاعلم الله تعالى ان البر انما هو في طاعة الله تعالى واتساع امره لا في التوجه الى المشرق والمغرب اذا لم يكن فيه اتساع امره وان طاعة الله الآن في التوجه الى الكعبة

اذ كان التوجه الى غيرها منسوخاً : وقوله تعالى ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾
 قيل ان فيه حذفاً ومعناه ان البر من آمن بالله وقيل انه اراد به ان البار من آمن بالله كقول
 الحنفاء

[١] غفلت
 (نسخه)

ترتفع ما رتعت [١] حتى اذا ادكرت * فانما هي اقبال وادبار
 يعني مقابلة ومدايرة وقوله تعالى ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ﴾ يعني ان البار من آتى المال على حبه
 قيل فيه انه يعني حب المال كقوله تعالى (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) وقيل انه
 يعني حب الايتاء وان لا يكون متسخطاً عند الاعطاء ويحتمل ان يكون اراد على حب الله
 تعالى كقوله تعالى (قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي) وجائز ان يكون مراده جميع
 هذه الوجوه * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما يدل على انه اراد حب المال
 وهو ما رواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع عن ابي زرعة عن ابي هريرة قال
 جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أى الصدقة افضل فقال ان تصدق
 وانت صحيح تحشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان
 كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن اسحاق المروزي قال حدثنا
 الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا الثوري عن زبيد
 عن مرة عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى (وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ) قال ان تؤتيه وانت
 صحيح تأمل العيش وتحشى الفقر : وقوله تعالى ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى ﴾ يحتمل
 به ان يريد به الصدقة الواجبة وان يريد به التطوع وليس في الآية دلالة على انها الواجبة
 وانما فيها حث على الصدقة ووعد بالتواب عليها وذلك لان اكثر ما فيها انها من البر وهذا
 لفظ ينطوي على الفرض والنفل الا ان في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على انه لم يرد به
 الزكاة لقوله تعالى (واقام الصلوة وآتى الزكاة) فلما عطف الزكاة عليها دل على انه لم يرد
 الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها * ومن الناس من يقول اراد باحتقاق واجبة في المال سوى
 الزكاة نحو وجوب صلة الرحم اذا وجدته ذا ضرر شديد ويجوز ان يريد من قد اجهدته
 الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه ان يعطيه ما يسد جوعته * وقد روى شريك عن ابي حمزة
 عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام انه قال في المال حق سوى الزكاة وتلا
 قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
 واليوم الآخر) الآية وروى سفيان عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذكر
 الابل فقال ان فيها حقاً فمثل عن ذلك فقال اطراق فحلها واعارة ذلولها ومنحة سمينها
 فذكر في هذين الحديثين ان في المال حقاً سوى الزكاة وبين في الحديث الاول انه تأويل
 قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم) الآية وجائز ان يريد بقوله في المال حق سوى
 الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالاتفاق على ذوى المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لوالديه
 وذوى محارمه اذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب وجائز ان يريد به ما يلزمه من طعام

الجائع المضطر وجائز ان يريد به حقاً مندوباً اليه لا واجباً اذ ليس قوله في المال حق يقتضي الوجوب اذ من الحقوق ما هو ندب ومنها ما هو فرض * وحدثنا عبد الباقي حدثنا احمد بن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بني تميم يكنى ابا عبد الله عن الصبي الشعبي عن مسروق عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخت الزكاة كل صدقة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا علي بن سعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن علي قال نسخت الزكاة كل صدقة * فان صح هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فساثر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وان لم يصح ذلك مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم لجهالة راويه فان حديث علي عليه السلام حسن السند وهو يوجب ايضاً اثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكاة وذلك لا يعلم الا من طريق التوقيف فيعلم بذلك ان ما قاله علي هو بتوقيف من النبي عليه السلام اياه عليه وجبئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء باسباب من قبل من يجب عليه تقتضي لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) ونحو ما روى في قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة في المال من غير ضرورة واما ما ذكرنا من الحقوق التي تلزم من نحو الاتفاق على ذوى الارحام عند المعجز عن التكسب وما يلزم من اطعام المضطر فان هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة * وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدي عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهري عن عمرو بن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة لا يتقيد بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لانه لا خلاف بين السلف في ان حم السجدة مكينة وانها من اوائل ما نزل من القرآن وفيها وعبد تارك الزكاة عند قوله (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون) والامر بصدقة الفطر انما كان بالمدينة فدل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روى عن ابن عمر ومجاهد في قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انها محكمة وانه حق واجب عند القوم غير الزكاة * واما الحقوق التي تجب باسباب من قبل العبد نحو الكفارات والذور فلا خلاف ان الزكاة لم تنسخها * واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم * والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك في سورة براءة ان شاء الله تعالى * وابن السيل روى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف والقول الاول اشبه لانه انما سمي ابن السيل لانه على الطريق كقيل للطير الاوزان ماء لملازمته له قال ذو الرمة

وردت اعتسافاً [١] والنزاعاً كائناً * على فقه الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) *
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المنثري قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان
قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن أبي يحيى عن فاطمة بنت حسين بن
علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل حق وان جاء
على فرس * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا ابو الجاهر قال حدثنا
عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطوا
السائل وان أتى على فرس والله تعالى اعلم

باب القصاص

قال الله تعالى ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر الى
ما بعده ألا ترى انه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوماً من لفظه واقتضى ظاهره وجوب
القصاص على المؤمنين في جميع القتلى * والقصاص هو أن يفعل به مثل ما فعل به من قولك
اقص اتر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالى (فارتدا على آثارهما قصصاً) وقال تعالى
(وقالت لاخته قصيه) اي استنى اثره * وقوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى
(كتب عليكم الصيام) و (كتب عليكم) اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية
للو الدين) وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات * فانتظمت
الآية ايجاب القصاص على المؤمنين اذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولين لعموم لفظ المقتولين
والخصوص انما هو في القاتلين لانه لا يكون القصاص مكتوباً عليهم الا وهم قاتلون فاقتضى
وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة الا ما خصه الدليل سواء كان المقتول عبداً او ذمياً
ذكراً او اُنثى لشمول لفظ القتلى للجميع * وليس توجيه الخطاب الى المؤمنين بايجاب القصاص
عليهم في القتلى بموجب ان يكون القتلى مؤمناً لان علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تقم دلالة
الخصوص وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض * فان قال
قاتل يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان احدهما في نسق الآية (فمن عفى له من اخيه شيئا
فانباغ بالمعروف) والكافر لا يكون اخطأ للمسلم فدل على ان الآية خاصة في قتلى المؤمنين
والثاني قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والاثنى بالاثني) * قيل له هذا غلط من وجهين
احدهما انه اذا كان اول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب
تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)
وهو عموم في المطلقة ثلاثاً وما دونها ثم عطف قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او سرحوهن بمعروف) وقوله تعالى (وبمولتهن احق بردهن في ذلك) وهذا حكم خاص
في المطلقات لما دون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ بايجاب ثلاثة قروء من المدة

على جميعهم ونظائر هذا كثيرة في القرآن والوجه الآخر ان يريد الاخوة من طريق النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى (والى عاد اخاهم هوداً) * واما قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ في القتل لانه اذا كان اول الخطاب مكتفياً بنفسه غير مفتقر الى ما بعده لم يحز لنا ان نقصره عليه * وقوله (الحر بالحر) انما هو بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد وذكر الحال التي خرج عليها الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقناة انه كان بين حين من العرب قتال وكان لأحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى الا ان نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالأثني منا الذكر منكم فانزل الله (كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد) مبطلاً بذلك ما ارادوه ومؤكداً عليهم فرض القصاص على القاتل دون غيره لانهم كانوا يقتلون غير القاتل فمهم الله عن ذلك وهو معنى ما روى عنه عليه السلام انه قال من اعنى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل في الحرم ورجل اخذ بدحول الجاهلية وايضاً فان قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد) تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ ألا ترى ان قول النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً يمثل وذكره الاضاف الستة لم يوجب ان يكون حكم الربا مقصوراً عليها ولا تنفى الربا عما عداها كذلك قوله الحر بالحر لا ينفي اعتبار عموم اللفظ في قوله (كتب عليكم القصاص في القتل) * وبدل على ان قوله (الحر بالحر) غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والأثني بالذكر فثبت بذلك ان تخصيص الحر بالحر لم ينف موجب حكم اللفظ في جميع القتل * فان قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً والولى مخير بين العفو وبين القصاص * قيل له لم يجعله مفروضاً على الولى وانما جعله مفروضاً على القاتل للولى بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتل) وليس القصاص على الولى وانما هو حقه وهذا لا ينفي وجوبه على القاتل وان كان الذى له القصاص مخيراً فيه * وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسام بالذمي والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء اول الخطاب ايجاب عموم القصاص في سائر القتل وان تخصيه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب في ايجاب القصاص * ونظيرها من الآي في ايجاب القصاص عاماً قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) فانظم ذلك جميع المتولين ظلاماً وجعل لاوليائهم سلطاناً وهو القود لاتفاق الجميع على ان القود مراد بذلك في الحر المسلم اذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لان ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكانه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان وان كان محملاً فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله (ومن قتل مظلوماً) هو عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه * ونظيرها ايضا من الآي قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) فاخبر ان ذلك كن مكتوباً على بني اسرائيل وهو عموم

في إيجاب القصاص في سائر المقتولين وقد احتج أبو يوسف بذلك في قتل الحر بالعبد وهذا يدل على أن من مذهبه أن شريعة من كان قبلنا من الأنبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نجد في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب أن يكون حكمه ثابتاً علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من إيجاب القصاص في سائر الأنفس * ونظيره أيضاً قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) لأن من قتل وله يكون معتدى عليه وذلك عموم في سائر القتلى * وكذلك قوله (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يقتضي عموم وجوب القصاص في الحر والعبد والذكر والأنثى والمسلم والذمي * مسألة في قتل الحر بالعبد * قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء في القصاص بين الأحرار والعبيد * فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا في النفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر * وقال ابن أبي ليلى القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي تستطيع فيها القصاص * وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود في شيء من الجراح والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد * وقال الليث بن سعد إذا كان العبد هو الجاني اقتص منه ولا يقتص من الحر للعبد وقال إذا قتل العبد الحر فلولي المقتول أن يأخذ بها نفس العبد القاتل فيكون له وإذا جنى على الحر فيما دون النفس فلم يجز القصاص أن شاء * وقال الشافعي من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس * وجه دلالة الآية في وجوب القصاص بين الأحرار والعبيد في النفس أن الآية مقصورة الحكم على ذكر القتلى وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم أي القرآن في بيان القتلى والعقوبة والاعتداء يقتضي قتل الحر بالعبد ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لأن العبد قد ثبت أنه مراد بالآية والآية لم يفرق مقتضاهما بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيهما جميعاً * ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) فآخبر أنه أوجب القصاص لأن فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لأن صفة أولى الألباب تشملهم جميعاً فإذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يحز الاقتصار بحكمهما على بعض من هي موجودة فيه دون غيره * ويدل عليه من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون متكافؤ دماً وهم وهو عام في العبد والأحرار فلا يخص منه شيء إلا بدلالة * ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على أن العبد إذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك إذا كان مقتولاً لأنه لم يفرق بينه إذا كان قاتلاً أو مقتولاً * فان قيل لما قال في سياق الحديث ويسمى بذمتهم أداناهم وهو العبد يدل على أنه لم يرده بأول الخطاب * قيل له هذا غلط من قبل أنه لا خلاف أن العبد إذا كان قاتلاً فهو مراد ولم يمنع قوله ويسمى بذمتهم أداناهم أن يكون مراداً إذا كان قاتلاً كذلك لا يمنع إرادته إذا كان مقتولاً على أن قوله ويسمى

بذمتهم ادناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وانما المراد ادناهم عدداً هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك في ايجاب اقتصار حكم اول اللفظ على الحر دون العبد وعلى انه لو قال ويسى بذمتهم عبيدهم لم يوجب تخصيص حكمه في مكافأة دمه لدم الحر لان ذلك حكم آخر استأنف له ذكراً وخص به المد ليدل على ان غير العبد اولى بالسمى بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بالذكر في هذا الحكم لم يوجب ان يكون مخصوصاً به دون الآخر فلا ن لا يوجب تخصيص حكم القصاص اولى : فان قيل قوله الماسمون تشكافاً دماؤهم يقتضى التماثل في الدماء وليس العبد مثلاً للحر : قيل له فقد جعله النبي عليه السلام مثلاً له في الدم اذ علق حكم التكافؤ منهم بالاسلام ومن قال ليس بمكاف له فهو خارج على حكم النبي عليه السلام مخالف بغير دلالة وبدل عليه ايضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الاعمش عن عبدالله بن مرة عن عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم رجل مسلم يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله الا في احدى ثلاث التارك للابسلام المفارق للجماعة والبيب الزانى والنفس بالنفس فام يفرق بين الحر والعبد واوجب القصاص في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله عما كتبه على نبي اسرائيل فحوى هذا الخبر معين احدهما ان ما كان على نبي اسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني انه مكلف بنفسه في ايجاب القصاص عاماً في سائر النفوس * وبدل عليه ايضاً من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمان المكبرى ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولى المقتول فقد دل هذا الخبر على معين احدهما ايجاب القود في كل عمد واوجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني نفي به وجوب المال لانه لو وجب المال مع القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه * وبدل ايضاً عليه من جهة النظر ان العبد محقون الدم حقناً لا يرفعه مضي الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبى فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد اذا قتل حراً بهذه العلة كذلك اذا قتل الحر لوجود العلة فيه * وايضاً فمن منع ان يقاد الحر بالعبد فانما منعه لنقصان الرق الذى فيه ولا اعتبار بالمساواة في الانفس وانما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا واحداً قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو ان رجلاً صحیح الجسم سلم الاعضاء قتل رجلاً مفلوجاً مريضاً مدناً مقطوع الاعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها ودينها ناقصة عن دية الرجل * ثبت بذلك ان لا اعتبار بالمساواة في ايجاب القصاص في الانفس وان الكامل يقاد منه للنقص وليس ذلك حكم ما دون النفس لانهم لا يختلفون انه لا تؤخذ اليد الصحيحة بالسلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة * وروى الليث عن الحكم ان علياً وابن مسعود قالوا من قتل عبداً عمداً فهو قود

قوله (لنقصان الرق)
اضافة نقصان الرق
بيانية اى نقصان الرق
هو الرق (لمصححه)

باب قتل المولى لعبد

وقد اختلف في قتل المولى لعبد فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به * فن قله احتج بظاهر قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر) على نحو ما احتجنا به في قتل الحر بالحر وقوله (النفس بالنفس) وقوله (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) وقوله عليه السلام انسلمون تكافأ دماؤهم وقد روى حديث عن سمرة بن جندب عن النبي عليه السلام انه قال من قتل عبداً قتلناه ومن جدد عبده جددناه * اما ظاهر الآي فلا حجة لهم فيها لان الله تعالى انما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وولى العبد هو مولاه في حياته وبعد وفاته لان العبد لا يملك شيئاً وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو المولى لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لان ما يحصل للوارث انما ينتقل عن ملك المورث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيئاً فينتقل الى مولاه ألا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فانما يستحقه مولاه دونه فلم يحز من اجل ذلك ايجاب القصاص على مولاه بقتله اياه * وبدل على ان العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) فتفي بذلك ملك العبد نفيًا عما عن كل شيء فلم يحز ان يثبت له بذلك على احد شيء واذا لم يحز ان يثبت له ذلك لا اجل انه ملك لغيره والمولى اذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحرة لان الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر موارثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه * فان قيل ليس دم العبد في هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبى فيه * قيل له ان كان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله اذا كان اجنبياً من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث ألا ترى انه المستحق للقود على قاتله دون اقربائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل لم يحز ان يستحق القود غيره عليه فاستحال من اجل ذلك وجوب القود له على نفسه * وايضاً فقله (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) لا يجوز ان يكون خطاباً للمولى اذا كان هو المعتدى بقتل عبده لانه وان كان معتدياً على نفسه بقتل عبده واتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز ان يكون غيره مخاطباً باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى انما اوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره * فان قال قائل يقيد الامام منه كما يقيد بمن قتل رجلاً لا وارث له * قيل له انما يقوم الامام بما ثبت من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يرث

فثبت الحق في الاقتصاص من قتله لكافة المسلمين ولا جائز ان يثبت ذلك للامام الا ترى
 انه لو قتل العبد خطأ كان المولى هو المستحق لقيته على قتله دون سائر المسلمين ودون الامام
 وان الحر الذي لا وارث له لو قتل خطأ كانت دينه ايت المال فكذلك القود لو ثبت
 على المولى لما استحقه الامام ولكن المولى هو الذي يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على
 نفسه قطل * واما الحديث الذي روى فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع
 قال حدثنا المقرئ قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان التوفلي قال حدثنا ضمرة بن ربيعة
 عن ابن عباس وعن الاوزاعي عن مروان بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا قتل عبده
 متعمداً فجلده النبي صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ومحاسمه من المسلمين ولم يقده به
 فنفى هذا الخبر ظاهر ما اثبتته خبر سمرة بن جندب الذي احتجوا به مع موافقته لما
 ذكرنا من ظاهر الآي ومعانيها من استحباب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد
 بقوله (لا يقدر على شيء) * ولو انفرد خبر سمرة عن معارضة الخبر الذي قدمناه لما جاز القطع به
 لاحتماله لغير ظاهر وهو انه جائز ان يكون رجل اعتق عبده ثم قتله أو جده أو
 لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال من قتل عبده
 قتلناه يعني عبده المعتق الذي كان عبده وهذا الاطلاق شائع في اللغة والعادة فقد قال النبي
 عليه السلام لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر الا ان العبد نام وقد كان حراً في ذلك الوقت
 وقال على عليه السلام ادعوا لي هذا العبد الا بظري يعني شريحاً حين قضى في ابي عم احدهما
 اخ لام بان الميراث للاخ من الام لانه كان قد جرى عليه رق في الجاهلية فساء بذلك وقال
 تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) والمراد الذين كانوا يتامى وقال عليه السلام تستأمر النعمة
 في نفسها يعني التي كانت نعمة ولا يتبع ان يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من قتل
 عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبداً فاعتق وزال بهذا توهم متوهم لو ظن ان مولى النعمة
 لا يقاد بمولاه الاسفل كالإيقاد والد بولده وقد كان جائزاً ان يسبق الى ظن بعض الناس ان
 لا يقاد به لانه عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله عليه السلام
 لن يحزى ولد والدك الا ان يحده مملوكاً فيشتره فيعتقه فجعل عتقه لآبيه كفاء لحقه ومساوياً
 ليدم عنده ونعمته لديه والله اعلم

وله (الابظر)
 هو الذي في شفته العليا
 طول مع شوه (اصححه)

باب القصاص بين الرجال والنساء

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه
 سلطاناً) فظاهر ما ذكر من ظواهر الآي الموجبة للقصاص في الانفس بين العبيد والاحرار
 موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك * فقال ابو حنيفة
 وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء الا في الانفس
 وروى عن ابن شبرمة رواية اخرى ان بينهم قصاصاً فيما دون النفس وقال ابن ابي ليلى

ومالك والثوري والليث والاوزاعي والشافعي القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء في النفس وما دونها الا ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتي اذا قتلت امرأة رجلاً قتلت به واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان اصابته بجراحة قال وان كان هو الذي قتلها او جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شيء * وقد روى عن السلف اختلاف في ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل نفرا من اهل صنعاء بامرأة افادهم بها وروى عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين انه يقتل بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن علي وعبدالله قالا اذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود وروى عن عطاء والشعبي والحسن البصري ان عليا قال ان شاؤا قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف دية الرجل وروى اشعث عن الحسن في امرأة قتلت رجلاً عمدا قال تقتل وترد نصف الدية * قال ابو بكر ماروى عن علي من القولين في ذلك مرسل لان احدا من رواه لم يسمع من علي شيئا ولو ثبت الروايتان كان سبيلهما ان تتعارضوا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه في ذلك شيء وعلى ان رواية الحكم في ايجاب القود دون المال اولى لموافقها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) * وسائر الآي الموجبة للقود ليس في شيء منها ذكر الدية وهو غير جائز ان يزيد في النص الا ينص مثله لان الزيادة في النص توجب النسخ * حدثنا ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبدالله الانصاري قال حدثنا حميد عن انس بن مالك ان الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيها فعرض عليهم الارش فابوا فانوا النبي صلى الله عليه وسلم فامرهم بالقصاص فجاء اخوها انس ابن النضر فقال يا رسول الله تكسر سن الربيع لا والذي بعثك بالحق فقال يا انس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال عليه السلام ان من عباد الله من لو اقسم على الله لا يره فاخبر عليه السلام ان الذي في كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز اثبات المال مع القصاص ومن جهة اخرى انه اذا لم يجب القصاص بنفس القتل فغير جائز ايجابه مع اعطاء المال لان المال حيث يدير بدلا من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال الا ترى ان من رضى ان يقتل ويعطى مالا يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يحز ان يستحق النفس بالمال فبطل ان يكون القصاص موقوفا على اعطاء المال * واما مذهب الحسن وقول عثمان البتي في ان المرأة اذا كانت القاتلة قتلت واخذ من مالها نصف الدية فقوله يرد ظاهر الآي الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها * وقد روى قتادة عن انس ان يهوديا قتل جارية وعليها اوضاع لها فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقتلها بها وروى الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمرأة وايضا قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من احد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون اجماعا * ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ما قدمنا من سقوط اعتبار المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل

العاقلة بالجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس وأما مادون النفس فإن اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع أخذ اليد الصحيحة بالشلاء وكذلك لم يوجب أصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبد والاحرار لأن مادون النفس من أعضائها غير متساوية بـ فإن قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة بـ قيل له إنما سقطت القصاص في هذا الموضع لاختلاف أحكامها لامن جهة النقص فصار كالسرى لا تؤخذ بالجنى وأوجب أصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوى أعضائهما من غير اختلاف في أحكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبد فيما دون النفس لأن تساويهما إنما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كالاتقطع اليد من نصف الساعد لأن الوصول إلى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم أن أعضاء العبد حكمها حكم الأموال في جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شيء وإنما يلزم الجناني في ماله وليس كذلك النفس لأنها تلزم العاقلة في الخطأ وتجب فيها الكفارة ففارق الجنانيات على الأموال والله أعلم

باب قتل المؤمن بالكافر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان بن عطاء بن يونس قالوا لا يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد إن قتله غيلة قتل به والام يقتل بـ قال أبو بكر سائر ما قدمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا اذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) عام في الكل وكذلك قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والاتى بالاتى) وقوله في سياق الآية (من عفى له من أخيه شيء) لا دلالة فيه على خصوص أول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الأخوة من جهة النسب ولأن عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة على ما بينا فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) يقتضى عموم قتل المؤمن بالكافر لأن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وتصير حينئذ شريعة للنبي عليه السلام قال الله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) ويدل على أن ما في هذه الآية وهو قوله (النفس بالنفس) إلى آخرها هو شريعة أنبياء عليه السلام قوله عليه السلام في إجابة القصاص في السن في حديث أس الذي قدمنا حين قال أس بن الضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالسن إلا في هذه الآية فأبان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الأنبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وإنما قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني إسرائيل فقد دل قول النبي عليه السلام

هذا على معنيين أحدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوتها علينا والثاني إخباره أن ظاهر الكتاب قد ألزمنا هذا الحكم قبل إخبار النبي عليه السلام بذلك فدل ذلك على ما حكاه الله في كتابه مما شرعه لغيره من الأنبياء فحكمه ثابت ما لم ينسخ وإذا ثبت ما وصفتنا وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر وجب إجراء حكمها عليهما ويدل عليه قوله عز وجل (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما * ومن جهة السنة ما روى عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ألا من قتل قتيلاً فويله بخير النظرين بين أن يقتص أو يأخذ الدية وروى أبو سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي عليه السلام لأبجل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث زناً بعد احسان وكفر بعد ايمان وقتل نفس بغير نفس وحديث ابن عباس أن النبي عليه السلام قال العمدة قود وهذه الاخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمى وروى ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن السلمي أن النبي عليه السلام أقاد مسلماً بدمى وقال أنا أحق من وفي بدمته وقد روى الطحاوي عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن أبي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثله * وقد روى عن عمر وعلى وعبد الله قتل المسلم بالذمى حدثنا ابن قانع قال حدثنا علي بن الهيثم عن عثمان الفزاري قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن أبي الجنوب الأسدي قال جاء رجل من أهل الحيرة إلى علي كرم الله وجهه فقال يا أمير المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فأمر بالمسلم فأقعد وأعطى الحيرى سيفاً وقال أخرجوه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكنه من السيف فبأطأ الحيرى فقال له بعض أهله هل لك في الدية تعيش فيها وتضع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل إلى علي فقال لعلمهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكني اخترت الدية فقال علي انت اعلم قال ثم أقبل على علي القوم فقال أعطيتهم الذي اعطيتهم لتكون دماؤنا كدمائهم وديانتنا كديانتهم * وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ بن المنثي قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن التزال بن سبرة أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من العباديين فقدم أخوه على عمر بن الخطاب فكتب عمر أن يقتل فجعلوا يقولون يا جبير اقتل فجعل يقول حتى يأتي القبط فكتب عمر أن لا يقتل ويودى وروى في غير هذا الحديث أن الكتاب ورد بعد أن قتل وأنه إنما كتب أن يسأل الصالح على الدية حين كتب إليه أنه من فرسان المسلمين * وروى أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا ابن إدريس عن ليث عن الحكم عن علي وعبد الله بن مسعود قال إذا قتل يهودياً أو نصرانياً قتل به * وروى حميد الطويل عن ميمون

قوله (من العباديين)
بكسر العين فرقة من
النصارى كانوا يكونون
في الحيرة (لمصحه)

عن مهران ان عمر بن عبدالعزيز امر ان يقتل مسلم يهودى فقتل هـ فهو لاء الثلاثة اعلام
 الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبدالعزيز عليه ولا نعلم احداً من نظرائهم
 خلافة هـ واحتج مانعو قتل المسلم بالذمى بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم
 بكافر ولا ذوعهد في عهده رواء قيس بن عباد وحارثة بن قدامة وابوجحيفة وقيل لعل
 هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد سوى القرآن فقال ما عهدى الا كتاب
 في قراب سبى وفيه المسلمون تشكافاً دماؤهم وهم يد على من سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر
 ولا ذوعهد في عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده وقد روى ابن عمر ايضاً ما حدثنا
 عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ادريس بن عبد الكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا
 سليمان بن الحكم حدثنا القاسم بن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد
 عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده
 ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلها توافق ما قدمنا ذكره من الآي والسنة احدها انه
 قد ذكر ان ذلك كان في خطبة يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلاً من هذيل
 بذحل [١] الجاهلية فقال عليه السلام الا ان كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين
 لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده يعني والله اعلم بالكافر الذي قتله في الجاهلية وكان
 ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لانه مذكور في خطاب
 واحد في حديث وقد ذكر اهل المغازي ان عهد الذمة كان بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك
 بين النبي عليه السلام وبين المشركين عهود الى مدد لا على ائمتهم داخلون في ذمة الاسلام
 وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً الى الكفار المعاهدين اذ لم يكن
 هناك ذمى ينصرف الكلام اليه ويبدل عليه قوله ولا ذوعهد في عهده كما قال تعالى (فأبوا اليهم
 عهدهم الى مدتهم) وقال (فسبحوا في الارض اربعة اشهر) وكان المشركون حينئذ ضريين
 احدهما اهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم والآخر اهل عهد الى مدة
 ولم يكن هناك اهل ذمة فالصرف الكلام الى الضريين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن
 على احد هذين الوصفين وفي فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على ان الحكم المذكور
 في نفي القصاص مقتصور على الحربى المعاهدين دون الذمى وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذوعهد
 في عهده ومعلوم ان قوله ولا ذوعهد في عهده غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة لو انفرد
 عما قبله فهو اذا مفتقر الى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذي لا يقتل به
 ذوالعهد المستأمن هو الحربى فثبت ان مراده مقتصور على الحربى وغير جائز ان يجعل الضمير
 ولا يقتل ذوعهد في عهده من وجهين احدهما انه لما كان القتل المبد وبذكره قتلاً على
 وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سبيله ان يكون مضمراً في الثانى لم يحجز لنا اثبات الضمير
 قتلاً مطلقاً اذ لم يتقدم في الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على

[١] الدحل بالذال المعجمة
 والحاء المهملة طلب
 المكافاة بمجانبة جنيت
 عليه من قتل او جرح
 والدحل العداوة ايضاً
 (لمصححه)

وجه القود فوجب ان يكون هو المنقى بقوله ولا ذوعهد في عهده فصار تقديره ولا يقتل
 مؤمن بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده بالكافر المذكور بدياً ولو اضرمتنا قتلاً مطلقاً كنا
 منبتين لضمير لم يجرله ذكر في الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك وكان الكافر الذي
 لا يقتل به ذوالعهد هو الكافر الحربي كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل
 مؤمن بكافر حربي فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي قتل المؤمن بالذمي والوجه
 الآخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله مادام في عهده فلو حملنا قوله ولا ذوعهد
 في عهده على انه لا يقتل ذوعهد في عهده لاخلينا اللفظ من الفائدة وحكم كلام النبي صلى الله
 عليه وسلم حمل على مقتضاء الفائدة وغير جائز العاؤه ولا اسقاط حكمه ؑ فان قال
 قائل قد روى في حديث ابى جحيفة عن على عن النبي عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولم
 يذكر العهد وهذا اللفظ ينفي قتل المؤمن بسائر الكفار ؑ قيل هو حديث واحد قد عزاه
 ابوجحيفة ايضاً الى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر العهد
 فاما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن في الخبر دليل على انه حديث واحد لكان
 الواجب حملهما على انهما وردا معاً وذلك لانه لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك
 في وقتين مرة مطلقاً من غير ذكر ذى العهد ونارة مع ذكر ذى العهد وايضا فقد
 وافقنا الشافعى على ان ذمياً لو قتل ذمياً ثم اسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الاسلام مانعاً
 من القصاص ابتداء لمعه اذا طرى بعد وجوبه قبل استيفائه الا ترى انه لما لم يحجب القصاص
 لابن على الاب اذا قتله كان ذلك حكمه اذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ما عرض
 من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتدا لم يحجب القود ولو جرحه
 وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء
 فلو لم يحجب القتل بدياً لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضاً لما كان المعنى في ايجاب القصاص
 ما اراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله (ولكم في القصاص حياة) وكان هذا المعنى
 موجوداً في الذمي لان الله تعالى قد اراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب ان يكون
 ذلك موجباً للقصاص به وبين المسلم كما يوجه في قتل بعضهم بعضاً ؑ فان قيل
 يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربي المستأمن لانه محظور الدم ؑ قيل له ليس كذلك بل هو
 مباح الدم اباحة مؤجلة الا ترى اما لا تتركه في دار الاسلام ونلحقه بآمنه والتأجيل لا يزيل
 عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرج التأجيل عن وجوبه ؑ واحتج ايضاً من منع القصاص
 بقوله عليه السلام المسلمون تكافأ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافئاً لدم المسلم ؑ
 وهذا لادلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تكافأ دماؤهم لا ينفي مكافاة دماء غير المسلمين
 وفائده ظاهرة وهي ايجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم
 فهذه كلها فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائده ايضاً ايجاب القود بين الرجل والمرأة
 وتكافؤ دماهما ونفي لاخذ شئ من اولياء المرأة اذا قتلوا القاتل او اعطاء نصف الدية

من مال المرأة مع قتلها اذا كانت هي القاتلة * فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تشكافاً دماؤهم قد افاد هذه المعاني فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفي التكافى بينهم وبين غيرهم من اهل الذمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافى دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض اذا كانوا ذمة لنا فكذلك لا يمنع تكافى دماء المسلمين واهل الذمة * ومما يدل على قتل المسلم بالذمي اتفاق الجميع على انه يقطع اذا سرقه فوجب ان يقاد منه لان حرمة دمه اعظم من حرمة ماله الا ترى ان العبد لا يقطع في مال مولاه ويقتل به * واحتج الشافعي بانه لا خلاف انه لا يقتل بالحربي المستأمن كذلك لا يقتل بالذمي وهما في تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما * والذي ذكره الشافعي من الاجماع ليس كاطن لان بشر بن الوليد قد روى عن أبي يوسف ان المسلم يقتل بالحربي المستأمن واما قول مالك والليث في قتل الغيلة فانهما يريان ذلك حداً لا قوداً والآيات التي فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التي ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجاً والله اعلم

باب قتل الوالد بولده

اختلف الفقهاء في قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية في ماله قال بذلك اصحابنا والاوزاعي والشافعي وسووا بين الاب والجد وقال الحسن بن صالح بن حي يقاد الجد بابن الابن وكان يحجز شهادة الجد لابن ابنه ولا يحجز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتي اذا قتل ابنه عمداً قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكي عنه انه اذا ذبحه قتل به وان حذفه بالسيف لم يقتل به * والحجة لمن ابي قتله حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه في لزوم الحكم به وكان في حيز المستفيض المتواتر * وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبد الله بن سنان المروزي قال حدثنا ابراهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقاد الاب لابنه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا قيس عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده * وروى عن النبي عليه السلام انه قال لرجل انت ومالك لا يبيك فاضاف نفسه اليه كاضافة ماله واطلاق هذه الاضافة ينفي القود كما ينفي ان يقاد المولى بعبد لاطلاق اضافته اليه بلفظ يقتضي الملك في الظاهر والاب وان كان غير مالك لابنه في الحقيقة فان ذلك لا يسقط استدلالنا

باطلاق الاضافة لان القود يستقطه الشبهة وصحة هذه الاضافة شبهة في سقوطه * ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقال عليه الصلاة والسلام ان اولادكم من كسبكم فكلوا من كسب اولادكم فسمى ولده كسباً له كما ان عبده كسبه فصار ذلك شبهة في سقوط القود به * وايضاً فلو قتل عبداً لم يقتل به لانه عليه السلام ساء كسباً له كذلك اذا قتل نفسه . وايضاً قال الله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهناً على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الى المصير وان جاهداك على ان تشرك) الآية فامر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وامره بالشكر لقوله تعالى (ان اشكر لي ولوالديك) وقرن شكرها بشكره وذلك ينفي جواز قتله اذا قتل ولياً لابنه فكذلك اذا قتل ابنه لان من يستحق القود بقتل الابن انما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فاذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى (اما يلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) ولم يخص حالا دون حال بل امره بذلك امراً مطلقاً عاماً فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لان قتله يضاده هذه الامور التي امر الله تعالى لها في معاملة والده وايضاً نهى النبي صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركاً محارباً لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد فلو جاز للابن قتل ابيه في حال لكان اولى الاحوال بذلك حال من قاتل النبي عليه السلام وهو مشرك اذ ليس يجوز ان يكون احد اولى باستحقاق العقوبة والدم والقتل ممن هذه حاله فلما نهى عليه السلام عن قتله في هذه الحال علمنا انه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال اصحابنا انه لو قذفه لم يحمله ولو قطع يده لم ينقص منه ولو كان عليه دين له لم يحبس به لان ذلك كله يضاد موجب الآي التي ذكرنا * ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لابييه في الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى اخذ منه لم يحكم برده عليه * فلو لم يكن في سقوط القود به الاختلاف الفقهاء في حكم ماله على ما وصفت لكان كافياً في كونه شبهة في سقوط القود به وجب ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص أي القصاص ويدل على ان الوالد غير مراد بها والله اعلم

باب الرجلين يشتركان في قتل رجل

قال الله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ وقال تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) ولا خلاف ان هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره في القتل وان عشرة لو قتلوا رجلاً عمداً لكان كل واحد منهم داخلاً في الوعيد قاتلاً للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلاً خطأ كان كل واحد منهم قاتلاً في الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف ان مادون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت ان كل واحد

في حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى (من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) فالجماعة
اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد في حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعاً
واذا كان كذلك فلو قتل انسان رجلاً احدهما عمداً والآخر خطأ او احدهما مجنون
والآخر عاقل فمعلوم ان المخطئ في حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجمعهما حكم الخطأ فانثني
منهما حكم العمد اذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك
المجنون والعاقل والصبي والبالغ ألا ترى انه اذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية
كاملة واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء في امتناع
وجوب دية كاملة في النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعاً فوجب
بذلك انه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشراكة شيء من الدية ان لا يثبت معه قود
على احد لان وجوب القود يوجب ثبوت حكم العمد في الجميع وثبوت حكم العمد
في الجميع ينفي وجوب الارش لشيء منها وقد اختلف الفقهاء في الصبي والبالغ والمجنون
والعاقل والعمد والمخطئ يقتلان رجلاً فقال ابو حنيفة وصاحبه لاقصاص على واحد
منهما وكذلك لو كان احدهما اباً للمقتول فعلى الاب والعاقل نصف الدية في ماله والمخطئ
والمجنون والصبي على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبي
والبالغ في قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبي نصف الدية وقال الاوزاعي على
عاقلتهما الدية وقال الشافعي اذا قتل رجل مع صبي رجلاً فعلى الصبي العمد ونصف
الدية في ماله وكذلك الحر والعبد اذا قتلا عبداً والمسلم والنصراني اذا قتلا نصرانياً قال
وان شركه قاتل خطأ فعلى العمد نصف الدية في ماله وجناية المخطئ على عاقلته يزداد
ابوبكر اصل اصحابنا في ذلك انه متى اشترك انسان في قتل رجل واحد لا يجب عليه القود
فلا قود على الآخر وما قدمناه من دلائل الآي التي ذكرنا يمنع وجوب القود على احدهما
عمداً ويجب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز ان يكون خطأ وعمداً
موجباً للمال والقود في حال واحدة وهي نفس واحدة لا تتبعه ألا ترى انه غير جائز
ان يكون بعضها متلفاً وبعضها حياً لان ذلك يوجب أن يكون الانسان حياً ميتاً في حال
واحدة فلما امتنع ذلك ثبت ان كل واحد من القاتلين في حكم المتلف لجمعهما فوجب بذلك
قسطها من الدية على من لا يجب عليه القود فيصير حينئذ محكوماً للجميع بحكم الخطأ فلا جائز
مع ذلك ان يحكم لها بحكم العمد لانه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه
من هذا الوجه ايضاً الواطئ لجارية بينه وبين غيره في سقوط الحد عنه لان فعله لم يتبعص في نصيبه
دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد في نصيبه منع ذلك من وجوبه في نصيب شريكه لعدم
اتباعه فيه وعلى هذا قال اصحابنا في رجلين سرقا من ابن احدهما انه لا قطع على واحد
منهما لمشاركته في انتهاك الحرز من لا يستحق القطع يزداد فان قال قائل ان تعاقب حكم العمد

على العاقد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآي التي تلوت اذا كان قاتلاً لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد في حال الاشتراك والافراد وكذلك الجماعة العاقدون لقتل رجل اوجب على كل واحد منهم القود اذا كان في حكم من اتلف الجميع منفرداً به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبي والبالغ وان لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه بـ قيل له هذا غير واجب من قبل انه لا خلاف ان المشارك الذي لا قود عليه يلزمه قسطة من الدية ولما وجب فيه الارش انتفى عنه حكم العمد في الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعيضها في حال الاتفاق فصار الجميع في حكم الخطأ ومالا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذي لم يستحق عليه القود قسطة من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار في حكم الخطأ لولا ذلك لوجب جميع الدية الا ترى انهم لو كانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لاقدنا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم في حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذي لا قود عليه قسطة من الدية دل ذلك على سقوط القود وان النفس قد صارت في حكم الخطأ فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعي في قاتلي العمد والخطا ان لا قود على العاقد منهما لزمه مثل ذلك في العاقل والمجنون والصبي والبالغ لمشاركته في القتل من لا قود عليه فيه وايضاً فوجدنا في الاصول امتناع وجوب المال والقود في شخص واحد الا ترى انه لو كان القاتل واحداً فوجب المال انتفى وجوب القصاص وكذلك الوطئ اذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة اذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لان المال لا يجب في هذه المواضع الا مع وجود الشبهة المسقطه للقود والحد فلما وجب المال في مسئلتنا بالاتفاق انتفى به وجوب القصاص ومما يدل على ان سقوط القود فيها وصفنا اولي من ايجابه ان القود قد يحول مالا بعد ثبوته والمال لا يحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ الى غيره اولي بالاثبات مما ينفسخ بعد ثبوته الى الآخر وكان سقوط القود عن احدهما مسقطاً له عن الآخر بـ فان قيل قائم تقولون في العاقدين اذا قتل رجلان ثم عفا الولي عن احدهما ان الآخر يقتل فكذلك يجب أن تقولوا في هذه المسئلة بـ قيل له هذا سؤال ساقط على اصل الشافعي لانه يلزمه ان يقيد من العاقد اذا شاركه المخطئ اذا كانت الشركة لاحظ لها في نفي القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وان كان سقوط القود عن احد قاتلي العمد بالعفو لا يستقط عن الآخر فلما لم يلزمه ذلك في المخطئ والعاقد لم يلزمنا في الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين ايضاً من قبل ان هذا كلام في الاستيفاء والاستيفاء لا يجب على وجه الشركة اذ له ان يقتل احدهما قبل الآخر وله ان يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وايضاً مسئلتنا في الوجوب ابتداء اذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ ان يكون كل واحد منهما قد صار في الحكم كمتلف دون الآخر واستحال افراد احدهما بالحكم دون شريكه وايضاً فالوجوب حكم غير الاستيفاء فغير جائز الزام الاستيفاء عليه اذ غير جائز اعتبار حال الاستيفاء بحال الوجوب الا ترى انه يجوز ان يكون في حال الاستيفاء ثانياً وليا لله عز وجل وغير جائز ان يكون في حال

القتل الموجب للقود وليالله تعالى وجائز ان يتوب الزاني فيكون حق استيفاء الحد باقياً عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء فهو مغفل للواجب عليه وايضاً فانه متى عفا عن احدهما سقط حكم قتله فصار الباقي في حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر واما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه اذ كان حكمه حكمه لا شترهما فيه * واذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عن من شاركه من لا يجب عليه القود جاز ان يخص بهما موجب حكم الآي المذكور فيها القصاص من قوله (كتب عليكم انقصاص في القتل) وقوله (الحرب بالحر) وقوله (ومن قتل مظلوماً) و(النفس بالنفس) وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولان جميع ذلك عام قد اريد به الخصوص بالاتفاق وما كان هذا سبيله لجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق * وذكر المزني ان الشافعي احتج على محمد في منعه ايجاب القود على العاقد اذا شاركه صبي أو مجنون فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم مرفوع عنهما وان عمدتهما خطأ فهلا اقدت من الاجنبى اذا قتل عمداً مع الأب لان القلم عن الأب ليس بمرفوع وهذا ترك لاصله قال المزني قد شترك الشافعي محمد فيما انكر عليه في هذه المسئلة لان رفع القصاص عن المخطئ والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم في العمد واحد * قال ابو بكر ما ذكره المزني عن الشافعي التزام في غير موضعه لانه الزمه عكس المعنى وانما الذي يلزم على هذا الاصل ان كل من كان عمده خطأ ان لا يقيد المشارك له في القتل وان كان عامداً فاما من ليس عمده خطأ فليس يلزمه ان يخالف بينهما في الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعة في الشرع ان يعكسها ويوجب من الحكم عند عمدتها ضد موجهها عند وجودها الا ترى اما اذا قلنا وجود الفرز يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه عند عدم الفرز بل جائز ان يمنع الجواز عند عدم الفرز لوجود معنى آخر وهو ان يكون مما لم يقبضه بانه او شرط فيه شرطاً لا يوجب العقد او يكون مجهول الثمن وما جرى مجرى ذلك من المعاني المفسدة لعقود البياعات وجائز ان يجوز البيع عند زوال الفرز على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة في مسائل العقد لا يخفى على من له ادنى ارتياض بنظر الفقه * ومما يحتاج به في ذلك حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم الا ان قيل خطأ العمد قتل السوط والمصايف الدية مع لظة وقتل الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والمخطئ والعاقد هو خطأ العمد من وجهين احدهما ان النبي عليه السلام فسر قتل خطأ العمد بانه قتل السوط وانصافاً اذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه سيف فهو قتل خطأ العمد لقضية النبي عليه السلام فالواجب ان لا قصاص فيه والوجه الآخر ان عمد الصبي والمجنون خطأ لأن القتل لا يخلو من احد ثلاثة اوجه اما خطأ او عمد او شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمداً وجب ان يكون في احد الحيزين الآخرين من الخطأ او شبه

مطلب
في ان العلة الشرعية
يجب اطرافها ولا يجب
انعكاسها

العمد وإيهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم إسقاط القود عن مشاركة في القتل لانه قتل خطأ أو قتل خطأ العمد وإيضاً فإنه أوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلفة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق ❦ فإن قيل إنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قتل خطأ العمد إذا انفرد بقتله بالسوط والعصا ❦ قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من أن يكون قتل السوط والعصا وقاتل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلاً ووجب أن يكون هو قتيلاً لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي عليه السلام على المعين وانتفى به القصاص في المسالين ويدل على صحة ما ذكرنا وأنه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخطئ للعامد أن رجلاً لوجرح رجلاً وهو مجنون ثم أفاق وجرحه أخرى بعد الإفاقة ثم مات المجروح منهما أنه لا قود على القاتل كما لوجرحه خطأ ثم جرحه عمداً ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لوجرحه مرئداً ثم أسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجراح القود وذلك يدل على معنيين أحدهما أن موته من جراحتين أحدهما غير موجبة للقود والآخرى موجبة يوجب إسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لا شبهة فيها عن الأخرى حكم في إيجاب القود بل كان الحكم للقي لم توجب قوداً فوجب على هذا أنه إذا مات من جراحة رجلين أحدهما لو انفرد أوجب جراحته القود والآخرى لا توجب أن يكون حكم سقوطه أولى من حكم إيجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود أولى من حكم ما يوجب والعلة فيهما موته من جراحتين أحدهما مما توجب القود والآخرى مما لا توجب والمعنى الآخر ما قسمنا الكلام عليه بديا هو أنه لا فرق بين المخطئ والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كالم يختلف جناية المجنون في حال جنونه ثم في حال أفاقه إذا حدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد إذا حدث الموت منهما في سقوط القود في الحالين كذلك ينبغي أن لا يختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطئ والله أعلم

باب ما يجب لولى قتل العمد

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) وقال تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد اتفقوا أن القود مراد به وقال تعالى (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فاقضت هذه الآيات إيجاب القصاص لا غيره وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك بن أنس والثوري وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس للولى إلا القصاص ولا يأخذ الدية الأرضي القاتل وقال الأوزاعي والليث والشافعي والولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وإن لم يرز القاتل وقال الشافعي فإن عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لأهل الوصايا والدين منه لأن المال لا يملك بالعمد

الا بمشيئة المجنى عليه اذا كان حيا او بمشيئة الورثة اذا كان ميتا : قال ابو بكر ماتقدم ذكره من ظواهر آي القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك في اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز ايجاب المال على وجه التخيير الا بمثل ما يجوز به نسخه لان الزيادة في نص القرآن يوجب نسخه وبدل عليه ايضا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فحظر اخذ مال كل واحد من اهل الاسلام الا رضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فتى لم يرص القتال باعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل احد وروى عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل في عميا [١] او في زحمة لم يعرف قتله او رميا تكون بينهم بحجر او سوط او عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمدا فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخير عليه السلام في هذين الحديثين ان الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار في اخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لانه غير جائز ان يكون له احد شيئين على وجه التخيير ويقتصر عليه السلام بالبيان على احدهما دون الآخر لان ذلك يوجب نفي التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخا له : فان قيل قد روى ابن عينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفا عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبي عليه السلام : قيل له كان ابن عينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة اخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عينة سمي الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فحائز ان يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبي عليه السلام ومرة افق به واخبر عن اعتقاده فليس اذا في ذلك ما يوهن الحديث * وقد تنازع اهل العلم معنى قوله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئا فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) فقال قائلون العفو ما سهل وما يسر قال الله تعالى (خذ العفو) يعني والله اعلم ما سهل من الاخلاق وقال النبي عليه السلام اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسببه الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئا) يعني الولي اذا اعطى شيئا من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى اخذ المال اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة (فمن تصدق به فهو كفارة له) فندبه الى العفو والصدقة وكذلك ندبه بما ذكر في هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الجاني لانه بدأ بذكر عفو الجاني باعطاء الدية ثم امر الولي بالاتباع وامر الجاني بالاداء بالاحسان * وقال بعضهم المعنى فيه ما روى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان الثوري قال حدثنا عمرو بن

[١] العيا بكسر العين والميم المشددة وفتح الياء المشددة بعدها الف مقصورة ومثله الرما ومعناه ان يوجد قاتل بين المزامين لا يتبين قتله (لمصححه)

دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بني اسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الامة (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شيء) قال ابن عباس العفو ان يقبل الدية في العمد (واتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفف من ربكم ورحمة) فيما كان كتب على من كان قبلكم (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) قال بعد قبول الدية فاخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بني اسرائيل من حظر قبول الدية وابتاحت للولى قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الامر على ما ادعاه مخالفنا من ايجاب التخيير لما قال فالعفو ان يقبل الدية لان القبول لا يطلق الا فيما بذله غيره ولو لم يكن اراد ذلك لقال اذا اختار الولي فبنت بذلك ان المعنى كان عند جواز تراضيهما على اخذ الدية * وقد روى عن قتادة ما يدل على ان الحكم الذي كان في بني اسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد اخذ الدية وهو ما حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك) قال يقول من قتل بعد اخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية * وقد روى فيه معنى آخر وهو ما روى سفيان بن حسين عن ابن اشوع عن الشعبي قال كان بين حين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال احد الحيين لا ترضى حتى تقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شيء) * قال سفيان (فمن عفى له من اخيه شيء) يعنى فمن فضل له على اخيه شيء فليؤده بالمعروف * فاخبر الشعبي عن السبب في نزول الآية وذكر سفيان ان معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا وقال عليه السلام أعفوا للهي فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على اخيه شيء من الديات التي وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد اليه باحسان * وقد ذكر فيه معنى آخر وهو انهم قالوا هو في الدم بين جماعة اذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله ذلك ولم يذكروا انه تأويل الآية وهذا تأويل لفظ الآية يوافقه لانه قال (فمن عفى له من اخيه شيء) وهذا يقتضى وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليه اداؤه اليهم باحسان * وتأوله بعضهم على ان لولى الدم اخذ المال بغير رضى القاتل وهذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لان العفو لا يكون مع اخذ الدية الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمد قود لا ان يعفو الاولياء فثبت له احد الشيتين قتل او عفو ولم يثبت له مالا بحال * فان قال قائل اذا عفا عن اندم ليأخذ المال كان عافياً ويتأوله لفظ الآية * قيل له ان كان الواجب احد الشيتين فحائز ايضاً ان يكون عافياً بترك المال

واخذ القود فعلى هذا لا يخلو الولي من عفو قتل او اخذ مال وهذا فاسد لا يطلقه احد ومن جهة اخرى ينفيه ظاهر الآية وهو انه اذا كان الولي هو العافي بترك القود واخذ المال فانه لا يقال له عفا له وانما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن او يحمله على انه عفا له عن الدم فيضمر حرفاً غير مذكور ونحن متى استغينا بالمذكور عن المحذوف لم يحجز لنا اثبات الحذف وعلى ان تأويلنا هو سائق مستعمل على ظاهره من غير اثبات ضمير فيه وهو ان يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل باعطائه المال ومن جهة اخرى يخالف ظاهرها وهو ان قوله (من اخيه شيء) فقوله (من) تقتضي التبويض لان ذلك حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا ان يكون العفو عن بعض دم اخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه الى الدية وفيه اسقاط حكم (من) ومن وجه آخر وهو قوله (شيء) وهذا ايضاً يوجب العفو عن شيء من الدم لاعتنا جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجه لانه يحمله بمنزلة ما لو قال فن عفى له عن الدم وطولب بالدية فاسقط حكم قوله (من) وقوله (شيء) وغير جائز لاحد تأويل الآية على وجه يؤدي الى الغناء شيء من لفظها ما امكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر الآية من غير اسقاط منه لانه ان كان التأويل ما ذكره الشعبي من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لانه عفى له من اخيه بمعنى انه فضل له شيء من المال فيه التقاضي وذلك بعض من جملة وشيء منها فتأوله اللفظ على حقيقته * وان كان التأويل انه ان سهل له باعطاء شيء من المال فالولي مندوب الى قبوله وموعد بالثواب عليه فذلك قد يتناول ايضاً للبعض بان يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل مما اتلفه * وان كان التأويل الاخبار بنسخ ما كان على بني اسرائيل من ايجاب حكم القود ومنع اخذ البديل فتأويلنا ايضاً على هذا الوجه اشد ملائمة لمعنى الآية لانا نقول ان الآية اقتضت جواز الصلح منهما على ما يقع الاصطلاح عليه من قليل او كثير فذكر البعض وافاد به حكم الكل ايضاً كقوله تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما) نص على هذا القول بعينه واراد به ما فوقه في نظائر لذلك في القرآن * وان كان التأويل عفو بعض الاولياء عن نصيبه فهو ايضاً يوافق ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع * فعلى أي وجه يصرف تأويل المتأولين ممن قدمنا قوله فتأويله موافق لظاهر الآية غير تأويل من تأوله على ان للولي العفو عن الجميع واخذ المال وايسر يمتنع ان يكون جميع العافي التي قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخها ما كان على بني اسرائيل وايسر لنا بها اخذ قليل المال وكثيره ويكون الولي مندوباً الى القبول اذا تسهل له القاتل باعطاء المال وموعداً عليه بالثواب ويكون السبب الذي تزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات فامروا به بالاتباع بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليهم باحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم اذا عفا عنه بعض الاولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها

تحتملها الآية وهي مرادة من غير اسقاط شيء من لفظها * فان قال قائل وما تأوله المخالفون في إيجاب الدية للولي باختياره من غير رضى القاتل تحتمله الآية فوجب ان يكون مراداً اذ ليس فيه نفي لتأويلات الآخرين ويكون قوله (فمن عفى له) معناه انه ترك له من قولهم عفت المنازل اذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود الى الدية * قبل له ان كان كذلك فينبغي ان يكون لو ترك الدية واخذ القود ان يكون عافياً لانه تارك لا أخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفواً قال الله (فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فاطلق اسم العفو على الإبراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع اطلاق العفو على من آثر اخذ القود وترك اخذ الدية فكذلك العادل عن القود الى اخذ الدية لا يستحق اسم العافي اذ كان انما اختار احد شيئين كان مخيراً في اختياريهما شاء لان من كان مخيراً بين احد شيئين فاختر احدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره الا ترى ان من اختار التكفير بالعق في كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه ان يكون من فرضه كذلك هذا الولي لو كان مخيراً في احد شيئين من قود او مال ثم اختار احدهما لم يستحق اسم العافي لتركه احدهما الى الآخر فلما كان اسم العفو متنبهاً عن ذكرنا حاله لم يحز تأويل الآية عليه وكانت المعاني التي قدمنا ذكرها اولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولي بنفس القتل ان يكون القود والدية جميعاً او القود دون الدية او احدهما على وجه التخيير لا جاز ان يكون حقه الامرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز ايضاً ان يكون الواجب احدهما على حسب ما يختاره الولي كافي كفارة اليمين ونحوها لما بينا من ان الذي اوجبه الله تعالى في الكتاب هو القصاص وفي اثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة في النص ونفي لايجاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فاذا الواجب هو القود لا غيره فلا جاز له اخذ المال الا برضى القاتل لان كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاء منه لم يحزله نقله الى بدل غيره الا برضى من عليه الحق وعلى ان قائل هذا القول مخطئ في العبارة حين قال الواجب هو القود وله ان يأخذ المال لأنه لم يخرج من ان يكون مخيراً فيه اذ قد جعل له ان يستوفي القود ان شاء وان شاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله الى القود بدلا منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القائل من ان الواجب هو المال وله نقله الى القود لا يجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله الى المال اذ لم ينفك في الحالين من ايجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه انما كتب على القاتل القصاص بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) ولم يقل كتب عليكم المال في القتلى ولا كتب عليكم القصاص او المال في القتلى والقائل بان الواجب هو القود وله نقله الى المال انما عبر عن التخيير الذي اوجبه له بغير اسمه واخطأ في العبارة عنه * فان قال قائل هذا كما تقول ان الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله الى المال براضيهما ولم يكن في جواز تراضيهما

على نقله الى المال اسقاط لموجب حكم الآية من القصاص : قيل له من قبل انا قد بينا بدياً
ان القصاص حق للولى على القاتل من غير اثبات تحييره بين القود وغيره وتراضيهما على نقله
الى البديل لا يخرج من ان يكون هو الحق الواجب دون غيره لان ما تعلق حكمه بتراضيهما
لا يؤثر في الاصل الذى كان واجباً من غير خيار الا ترى ان الرجل قد يملك العبد والدار
ولغيره ان يشتريه منه برضاء وليس في جواز ذلك نفي لملك الاصل لما لكنا الاول ولا موجباً
لان يكون ملكه موقوفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع
واخذ البديل عن الطلاق وليس في ذلك اثبات ملك الطلاق له بدياً على انه غير في نقله الى المال
من غير رضى المرأة وانه لو كان له ان يطلق او يأخذ المال بدياً من غير رضاها لكان ذلك
موجباً لكونه مالكا لاحد شيئين من طلاق او مال * وبديل على ان الواجب بالقتل هو القود
لا غير حديث انس الذى قدمنا اساده في قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص فاخير ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز
لاحد اثبات شئ معه ولا نقله الى غيره الا بمثل ما يجوز به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية
لما ادعوه من تأويلها في جواز اخذ المال من غير رضى القاتل في قوله (فمن عفى له من اخيه
شئ) مع احتماله للوجوه التى ذكرنا كان اكبر احواله ان يكون اللفظ مشتركاً محتملاً
للمعاني فيوجب ذلك ان يكون متشابهاً ومعلوم ان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص)
محكم ظاهر المعنى بين المراد لا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تأويله وحكم التشابه ان يحمل
على معنى المحكم ويرد اليه بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات)
الى قوله (واستغناء تأويله) فامر الله تعالى برد المتشابه الى المحكم لان وصفه للمحكم بانه ام الكتاب
يقضى ان يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفاً عليه اذ كان ام الشئ مامنه ابتداءً واليه
مرجه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له الى المحكم وحمله
على موافقته في معناه وحكم عليهم بالزيع في قلوبهم بقوله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه استغناء الفتنة واستغناء تأويله) واذا ثبت ان قوله (كتب عليكم القصاص) محكم
وقوله (فمن عفى له من اخيه شئ) متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له
ولا ازالة لشئ من حكمه وهو ان يكون على احد الوجوه التى ذكرنا مما لا يبنى موجب لفظ
الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم اليه ولا عدول عنه الى غيره وكذلك قوله تعالى
(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) اذ كانت النفس مثلاً فيما يستحقه
الولى وهو القود فاذا كان المثل هو القود وانلاف نفسه كما اتلف كان بمنزلة متلف المال الذى له
مثل ولا يعدل عنه الى غيره الا بالتراضى لقوله تعالى (بمثل ما اعتدى عليكم) وبدلالة الاصول
عليه * واحتج من اوجب للولى الخيار بين القود واخذ المال من غير رضى القاتل باخبار منها حديث
يحيى بن كثير عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فزع مكة
من قتل له قبل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يودي وحديث يحيى بن سعيد عن ابي ذيب

قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت ابا شريح الكعبي يقول قال النبي عليه السلام في خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتل من هذيل واني عاقله فمن قتل له بعد مقاتلي هذه قتل فاهله بين خيرتين بين ان يأخذوا العقل وبين ان يقتلوا ورواه محمد بن اسحق عن الحرث بن فضال عن سفيان عن ابي العرجاء عن ابي شريح الخزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصاب يدم او بجمل يعني بالجل الجراح فويله بالخيار بين احدى ثلاث بين العفو او يقتص او يأخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما ذكر والاحتمالها ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى (فاما ما بعد واما فداء) والمعنى فداء برضى الاسير فاكتفى بالمخدوف عن ذكره لعلم المحاطين عند ذكر المال بانه لا يجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او يأخذ الدية وقوله او يودي وكما يقول القاتل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك دراهم وان شئت دنائير وكما قال عليه السلام لبلال حين اناه بتمر اكل تمر خير هكذا فقال لا ولكنا نأخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال عليه السلام لا تفعلوا ولكن بيع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد ان يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية ابانة عما نسخ الله عما كان على بني اسرائيل من امتناع اخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ما روى عن ابن عباس ان القصاص كان في بني اسرائيل ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفف الله عن هذه الامة * وبدل على ما وصفنا من ان المراد اخذ الدية برضى القاتل ان الاوزاعي قد روى حديث ابي هريرة عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عنه عن النبي عليه السلام وقال فيه من قتل له قتل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يفادي والمقادة انما تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشائمة ونحو ذلك فدل على ان مراده في سائر الاخبار اخذ الدية برضى القاتل وهذه الاخبار تبطل قول من يقول ان الواجب على القاتل هو القود وللولى نقله الى الدية لان في جميعها اثبات التخيير للولى بنفس القتل بين القود واخذ الدية ولو كان الواجب هو القود لا غير وانما للولى نقله الى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين الى العرض والعرض الى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شيء واحد وهو القود والقاتل بايجاب القود بالقتل دون غيره الا ان ينقله الولى الى الدية مخالف لهذه الآثار * وقد روى الانصارى عن حميد الطويل عن انس بن مالك في قصة الربيع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاص وذلك ينافي كون المراد بالكتاب المال او القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن ابيه وثابت البناني عن انس ان رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ولى المقتول ثم قال اتعفو قال لا قال افناخذ الدية قال لا قال اما انت ان قتلتك كنت مثله فضى الرجل فاحقه الناس فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انت ان قتلتك كنت مثله ففعا عنه فاحتج الموجبون بالخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لادلالة فيه على ما ذكرنا وذلك لانه يحتمل ان يريد ان يأخذ الدية برضى القاتل كما قال عليه السلام لامرأة ثابت بن

قيس حين جاءت تشكوه اتردين عليه حديثه قالت نعم ومعلوم ان رضى ثابت قد كان مشروطاً فيه وان لم يكن مذكوراً في الخبر لان النبي عليه السلام لم يكن يلزم ثابته الطلاق ولا يملكه الحديث الا برضاة وجائز ان النبي عليه السلام قصد الى ان يعقد عقداً على مال فيكون موقوفاً على رضى القاتل او فسخه وجائز ان يكون اراد ان يؤدي الدية من عنده كما فعل في قتل الحزاعي بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبدالله بن سهل الذي وجد قتيلاً بخير وقوله عليه السلام ان قتله كنت مثله بمحمل معين احدهما انك قاتل كما انه قاتل لانك مثله في المأثم لانه استوفى حثاله فلا يستحق اللوم عليه والاول فقل ما لم يكن له فكان آثماً فعلنا انه لم يرد كنت مثله في المأثم والآخر انك اذا قتله فقد استوفيت حقه منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى الى الافصال بالعمو بقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) ❦ فان قال قائل لما كان عليه احياء نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا اختار الولي اخذ المال ❦ قيل له وعلى كل احد ان يحيي غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انساناً قد قصد غيره بالقتل او خاف عليه العرق وهو يمكنه تخليصه او كان معه طعام وخاف عايه ان يموت من الجوع فعليه احياءه باطعمته وان كثرت قيمته وان كان على القاتل اعطاء المال لاجياء نفسه فعلى الولي ايضاً احياءه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القضية اجبار الولي على اخذ المال اذا بذله القاتل وهذا يؤدي الى بطلان القصاص اصلاً لانه اذا كان على كل واحد منهما احياء نفس القاتل فعليهما التراضي على اخذ المال واسقاط القود وايضاً فينبى اذا طلب الولي داره او عبده او ديات كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف فيما يلزمه احياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطاء اكثر من الدية عند القاتلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده ❦ واحتج المزي للشافعي في هذه المسئلة بانه لو صالح من حد القذف على مال او من كفالة بنفس لبطال الحد والكفالة ولم يستحق شيئاً ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال في الاصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة ❦ قال ابوبكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة فاما الخطأ فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان احدهما لا تبطل ايضاً والاخرى انها تبطل واما المناقضة فهي اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق في الاصل ليس بمال وانه ليس للزوج ان يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعي قد قال فيها حكاه المزي عنه ان عفو المحجور عليه عن الدم جائز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال لا يملك في العمد الا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا في الاصل ثبت فيه حق الترماء واصحاب الوصايا وهذا يدل على ان موجب العمد عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية ❦ فان قال قائل قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) يوجب لوليه الخيار بين اخذ القود والمال اذ كان اسم الساطان يقع عليهما

والدليل عليه ان بعض المقتولين ظلماً تجب فيه الدية نحو قتل شبه العمد والاب اذا قتل ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى ان يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لهما وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال في معنى قوله (فقد جعلنا لوليه سلطاناً) انه ان شاء قتل وان شاء عفا وان شاء اخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفنا وجب اثبات سلطانه في اخذ المال كهو في اخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولانه قد ثبت باتفاق الجميع ان كل واحد منهما مراد الله تعالى في حال وحيث يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً في القود والدية ولما حصل الاتفاق على انهما لا يجبان مجتمعين وجب ان يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم في ايجاب القود بقوله (فقد جعلنا لوليه سلطاناً) لاتفاق الجميع على ان القود مراد وصار كالتصريح عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله في اثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولي هو المال قبل له حمله على القود اولى من حمله على الدية وذلك لانه لما كان السلطان لفظاً مشتركاً محتملاً للمعاني كان متشابهاً يجب رده الى المحكم وحمله على معناه وهي آية محكمة في ايجاب القصاص وهو قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) فوجب ان يكون من حيث ثبت ان القود مراد بالسلطان المذكور في هذه الآية ان يكون معطوفاً على ما في الآية المحكمة من ذكر ايجاب القصاص وليس معك آية محكمة في ايجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المنشأه محمولاً عليه فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقة لمعنى المحكم الذي لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره في اخذ الدية او القود فلم يلجأ الى اصل له من المحكم بحمله عليه فلذلك لم يصح اثبات التخيير مع احتمال اللفظ له وفي فحوى الآية ما يدل على ان المراد القود دون ما سواه لانه قال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً) يعنى والله اعلم السرف في القصاص بان يقتل غير قاتله او ان يمثل بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفي ذلك دليل على ان المراد بقوله سلطاناً القود وايضاً لما ثبت ان القود مراد بالآية انتفت ارادة المال لانه لو كان مراداً مع القود لكان الواجب هما جميعاً في حالة واحدة لا على وجه التخيير اذ ليس في الآية ذكر التخيير فلما امتنع ارادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علمنا انه لم يرد المال وان ايجابنا للدية في بعض المقتولين ظلماً ليس عن هذه الآية والله تعالى اعلم

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئاً فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) وقد قدمنا تأويل من تأوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الارش للباقيين واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على ان الواجب على القاتل الذي لم يعف في ماله وكذلك كل عمد فيه القود فهو على الجاني في ماله كالا ب اذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس ولا

يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقطة والجائفة فالعمد والمخطئ إذا قتلا أن على العماد نصف الدية في ماله والمخطئ على عاقلة وهو قول أصحابنا وعثمان بن النخعي والثوري والشافعي وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هي على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية اليد في ماله ولا تحملها العاقلة وقال الأوزاعي هو في مال الجاني فإن لم يبلغ ذلك ماله حمل على عاقلة وكذلك إذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه أولاد فدينته في مالها خاصة فإن لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها **✽** قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على أن الصلح عن دم العمد وسقوط القود يعفو بعض الأولياء بوجوب الدية في مال الجاني لأنه تعالى قال (فمن عفى له من أخيه شيء) وهو يعني القاتل إذا كان المعنى عفو بعض الأولياء ثم قال (فاتباع بالمعروف) يعني اتباع الولي للقاتل ثم قال (وأداء إليه باحسان) يعني أداء القاتل فاقضى ذلك وجوبه في مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضي عن الصلح على مال فقيه وجوب الأداء على القاتل دون غيره إذ ليس للعاقلة ذكر في الآية وإنما فيها ذكر الولي والقاتل وروى ابن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا إسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر بن عامر قال اصطاح المسلمون على أن لا يعقلوا عبداً ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة قتادة بن عبد الله المدلجي الذي قتل ابنه أن عمر جعل عليه مائة من الأبل وأعطاها أخوته ولم يورثه منها شيئاً فجعل ذلك في ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك في النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم ما دونها إذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن أبيه قال ليس على العاقلة عقل في عمد وإنما عليهم الخطأ وقال عروة أيضاً ما كان من صلح فلا تعقله العشرة إلا أن تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو في مال الجاني وقال أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم لا تعقل العاقلة صلحاً ولا عمداً ولا اعترافاً **✽** قوله تعالى ﴿ ولکم فی الفصاص حیوة یا اولی الالباب ﴾ فيه اخبار من الله تعالى في إيجاب الفصاص حياة للناس وسبباً لبقائهم لأن من قصد قتل إنسان رده عن ذلك علمه بأنه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموماً بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمي إذ كان الله تعالى مرید التيقية الجميع فالعلة الموجبة للفصاص بين الحرين المسلمين موجودة في هؤلاء فوجب استواء الحكم في جميعهم وتخصيصه لأولى الأبواب بالمخاطبة غير نافٍ مساواة غيرهم لهم في الحكم إذ كان المعنى الذي حكم من أجله في ذوى الأبواب موجوداً في غيرهم وإنما وجه تخصيصه لهم أن ذوى الأبواب هم الذين يتنعمون بما يخاطبون به ويتشهون إلى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهذا كقوله تعالى (أنما أنت منذر من

يخشاها) وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى الى قوله تعالى (ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) ونحو قوله (هدى للمتقين) وهو هدى للجميع وحسن المتقين لانقاذهم به ألا ترى الى قوله في آية اخرى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس) فم الجميع به وكفوله (قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) لان التقى هو الذى يعبد من استعاذ بالله * وقد ذكر عن بعض الحكماء انه قال قتل البعض احياء الجميع وعن غيره القتل اقل للقتل واكثره القتل ليقول القتل وهو كلام سائر على السنة العقلاء واهل المعرفة وانما قصدوا المعنى الذى فى قوله تعالى (ولكم فى القصاص حيو) ثم اذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتاً بعيداً من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه احدها ان قوله تعالى (فى القصاص حيو) هو نظير قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد افاد من المعنى الذى يحتاج اليه ولا يستغنى عنه الكلام ما ليس فى قولهم لانه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذى الى اجري بايجابه القصاص وهو الحيو وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احياء للجميع والقتل انى للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزله ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازة يحتاج الى قرينة وبيان فى ان اى قتل هو احياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتمل بنفسه فى افادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله (ولكم فى القصاص حيو) مكتمل بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة خروفيه ألا ترى ان قوله تعالى (فى القصاص حيو) اقل حروفاً من قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وانى للقتل ومن جهة اخرى يظهر فضل بيان قوله (فى القصاص حيو) على قولهم القتل اقل للقتل وانى للقتل ان فى قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره احسن فى حد البلاغة ألا ترى انه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين فى خطاب واحد ولا يصح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى (وغرائب سود) ونحو قول الشاعر

وانى قولها كذباً ومينا

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائفاً ولا يصح مثله فى تكرار اللفظ وكذلك قوله (ولكم فى القصاص حيو) لا تكرار فيه مع افادته للقتل من جهة القاتل اذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك ألا ترى انه لا يكون قصاصاً الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفى قولهم ذكر للقتل وتكرار له فى اللفظ وذلك نقصان فى البلاغة فهذا واشباهه مما يظهر به للتأمل ابانة القرآن فى جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر اذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الالفاظ البسيرة مثل ما يوجد فى كلام الله تعالى

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى (يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال في آية اخرى (والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) فاجب بهذه الآي استيفاء المثل ولم يجعل لاحد من اوجب عليه او على وليه ان يفعل بالجاني اكثر مما فعل * واختلف الفقهاء في كيفية القصاص فقال ابو حنيفة و ابو يوسف ومحمد وزفر على اي وجه قتله لم يقتل الا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك ان قتله بعصا او بحجر او بالنار او بالتغريق قتله بمثله فان لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وان زاد على فعل القاتل الاول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه اكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يحزى عن ذلك كله فان غمسه في الماء فاني لا ازال اغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعي ان ضربه بحجر فام يقطع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يمت في مثل تلك المدة قتل بالسيف * قال ابو بكر لما كان في مفهوم قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله (الجروح قصاص) استيفاء المثل من غير زيادة عليه كأن محظورا على الولي استيفاء زيادة على فعل الجاني ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا في التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس ادى ذلك الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف او زاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذي زجر الله عنه بقوله (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) لان الاعتداء هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل فعله سواء ان امكن وان تعذر فان يقتله باوحي وجوء القتل فيكون مقتصاً من جهة اتلاف نفسه غير متعد ما جعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعي انه يفعل به مثل ما فعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لان القصاص ان كان من جهة ان يفعل به مثل ما فعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعد ومجاوزة لحد القصاص وقال تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) وان كان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذي نقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذي ذهب اليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة حد القصاص لان فاعل ذلك داخل في حد الاعتداء الذي اوعده الله عليه وكذلك قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يمنع ان يخرج اكثر من جراحته او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد به مثل ما فعل لازماً عليه اتفاق الجميع على ان من قطع يدرجل من نصف الساعد انه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاعتصار على مقدار حقه وان كان قد يغل في الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين في موضعه من المحنى عليه ولم يكن للاجتهاد في ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه

نعلم يقيناً انه مستوف لاكثر من حقه وجان عليه باكثر من جانبته وايضاً لا خلاف انه يجوز للولى ان يقتله ولا يحرقه ولا يفرقه وهذا يدل على ان ذلك مراد بالآية واذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت ان القصاص هو اتلاف نفسه باي امر وجوه القتل واذا ثبت ان ذلك مراد امتنت ارادة التحريق والتفريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك لان وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفي وقوع غيره * فان قيل اسم المثل في القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به مثل فعله وله ان لم يمت ان يقتله بالسيف وله ان يقتصر بدنياً على قتله بالسيف فيكون تاركاً لبعض حقه وله ذلك * قيل له غير جائز ان يكون الرضخ والتفريق مستحقاً مع قتله بالسيف لان ذلك يناقض القصاص وفعل المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى يناقض مضمون اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتفريق والتفريق والرمى لا يمكن استيفاء القصاص به لان القصاص اذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم انه في مقادير اجزاء رضخ القاتل للمقتول وكذلك الرمي والتفريق لم يحجز ان يكون ذلك مراداً بذكر القصاص فوجب ان يكون المراد اتلاف نفسه باوحي الوجوه ويدل على هذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفي القصاص في المنقلة والجاثفة لتعذر استيفائه على مقادير اجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمى والرضخ غير ممكن استيفاؤه في معنى الايلاء واتلاف الاجزاء التي اتلفها * فان قيل لما كان المثل ينتظم معين وكذلك القصاص احدهما اتلاف نفسه كما اتلف فيكون القصاص والمثل في هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والآخر ان يفعل به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ في الامرين لان عمومهما يقتضيهما قتلنا ففعل به مثل ما فعل فان مات والاستوفى المثل من جهة اتلاف النفس * قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الامرين بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وان كان يجوز ان يكون المراد كل واحد من المعينين على الانفراد غير مجموع الى الآخر لان الاسم يتساو له وهو غير منافي لحكم الآية واما اذا جمعهما فغير جائز ان يكون مراداً على وجه الجمع لانه يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زائداً عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع ارادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتفريق والحبس والاجاعة وقد روى سفيان الثوري عن جابر عن ابي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معين احدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر انه ابتداء عموم يحتاج به في نفي القود بغيره ويدل عليه ايضا ما روى يحيى بن ابي ابيسة عن الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يستفاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف لنا وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثناء وجه فلما ثبت الاستثناء دل على ان حكم الجراحة معتبر بما يؤل اليه حالها * فان قيل يحيى بن ابي ابيسة لا يحتاج بحديثه * قيل له هذا قول جهال لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم

وليس ذلك طريقة الفقهاء في قبول الاخبار وعلى ان على بن المديني قد ذكر عن يحيى بن سعيد انه قال يحيى بن ابي ابيسة احب الى في حديث الزهري من حديث محمد بن اسحق * ويدل عليه ايضاً ما روى خالد الحذاء عن ابي قلابة عن ابي الاشعث عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتل واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح فاوجب عموم لفظه ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفي تعذيبه والمثلة به * ويدل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً فنع بذلك ان يقتل القاتل رمياً بالسهم * وحكى ان القسم بن ممن حضر مع شريك بن عبدالله عند بعض السلاطين فقال ما تقول فيمن رمى رجلاً بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فان لم يمت بالرمية الاولى قال يرمى ثانياً قال أفتخذه غرضاً وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً قال شريك لم يبق فقال القسم يا ابا عبدالله هذا ميدان ان سابقناك فيه سبقنا يعني البذاء وقام * ويدل عليه ايضاً ما روى عمران بن حصين وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن المثلة * وقال سمرة بن جندب ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا فيه المثلة به وهو يثني عن مراد الآية في ايجاب الفصاص واستيفاء المثل فوجب ان يكون القصاص مقصوراً على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثل بالعربيين فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهي عن المثلة فوجب على هذا ان يكون معنى آية القصاص محمولا على ما لا مثله فيه * واحتج مخالفونا في ذلك بحديث هام عن قتادة عن انس ان يهودياً رضح رأس صبي بين حجرين فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأسه بين حجرين * وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن المثلة مستعمل عند الجميع والفود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى ورد عنه عليه السلام خبران وافق الناس على استعمال احدهما واختلفوا في استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان او عاماً ومع ذلك فجاز ان يكون قتل اليهودي على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس قال عدا يهودي على جارية فأخذ اوضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فأتى بها اهلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في آخر رمق فقال عليه السلام من قتلك فلان فأشارت برأسها اي لائم قال فلان يعني اليهودي قالت نعم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين فجاز ان يكون قتله حداً لما اخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائزاً على وجه المثلة كما سمل العربيين ثم نسخ بالنهي عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن ايوب عن ابي قلابة عن انس ان رجلاً من اليهود رضح رأس جارية على حلي لها فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يرحم حتى قتل فذكر

في هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز ان يكون اليهودى نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فاخذ بعد ذلك فقتله على انه حربى ناقض للعهد منهم بقتل صبي لانه غير جائز ان يكون قتله بايما الصبية واسارتها انه قتلها لان ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته * ويدل على صحة ما ذكرنا من ان المراد بالقصاص اتلاف نفسه بايسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على انه لو اوجره خيراً حتى مات لم يجز ان يوجره خيراً وقتل بالسيف * فان قيل لان شرب الخمر معصية * قيل له كذلك المسئلة معصية والله اعلم

باب القول في وجوب الوصية

قال الله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ قال ابو بكر لم يختلف السلف ممن روى عنه ان قوله (خيراً) اراد به مالا واختلفوا في المقدار المراد بالمال الذي اوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) يعنى فرضاً موقوتاً وروى عن علي كرم الله وجهه انه دخل على مولاه في مرضه وله سبعمائة درهم اوسمائة درهم فقال الا اوصى قال لا انما قال الله تعالى (ان ترك خيراً) وليس لك كثير مال وروى عن علي انما قال اربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضي الله عنها في امرأة ارادت الوصية فتمها اهلها وقالوا لها ولد ومالها يسير فقالت كم ولدها قالوا اربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكانها عذرتهم وقالت ما في هذا المال فضل وقال ابراهيم الف درهم الى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة (ان ترك خيراً) قال كان يقال خير المال الف درهم فصاعداً وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل او كثير * وكل هؤلاء القائلين فانما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بان القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وان الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله الثالث والثلاثون وان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم غالة يتكففون الناس * واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة ام لا فقال قائلون انها لم تكن واجبة وانما كانت ندباً وارشاداً وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها * واحتج من قال انها لم تكن واجبة بأن في سياق الآية وفحواها دلالة

على نفى وجوبها وهو قوله (الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فلما قيل فيها (بالمعروف)
وانها على المتقين دل على انها غير واجبة من ثلثة اوجه احدها قوله (بالمعروف) لا يقتضى
الاجباب والآخر قوله (على المتقين) وليس يحكم على كل احد ان يكون من المتقين الثالث
تخصيصه للمتقين بها والواجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم ❦ قال ابو بكر ولا دلالة فيها
ذكره هذا القائل على نفى وجوبها لان ايجابها بالمعروف لا ينفى وجوبها لان المعروف
معناه العدل الذى لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف) ولا خلاف فى وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى (وعاشروهن
بالمعروف) بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر)
وقال (يأمرؤن بالمعروف) فذكر المعروف فيما اوجب الله تعالى من الوصية لا ينفى وجوبها
بل هو يؤكد وجوبها اذ كان جميع او امر الله معروفاً غير منكر ومعلوم ايضاً ان ضد
المعروف هو المنكر وان مالمس بمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فاذا
المعروف واجب واما قوله (حقاً على المتقين) فبه تأكيد لا يجابها لان على الناس ان يكونوا
متقين قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله) ولا خلاف بين المسلمين ان تقوى الله
فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد ابان عن ايجابها واما تخصيصه
المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفى وجوبها وذلك لان اقل ما فيه اقتضاء الآية وجوبها
على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما انه ليس فى قوله (هدى للمتقين) نفى ان يكون
هدى لغيرهم واذا وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه
المتقين بالذكر ان فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس ان يكونوا كلهم متقين فاذا عليهم فعل
ذلك ودلالة الآية ظاهرة فى ايجابها وتأكيد فرضها لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض
عليكم على ما بينا فيما سلف ثم اكده بقوله (بالمعروف حقاً على المتقين) ولا شئ فى الفاظ
الوجوب أكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد
كما ينشأ اتفاق اهل التفسير من السلف انها كانت واجبة بهذه الآية ❦ وقد روى
عن النبي عليه السلام ما يدل على انها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبدالله بن ايوب قال حدثنا عبدالوهاب عن نافع
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لمؤمن بيت ثلث الا ووصيته
عنده ❦ وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان
قال حدثنا ايوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما حق امرئ مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد روى
هشام بن الغازى عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بينى لمسلم
ان بيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة وهذا يدل على ان الوصية قد كانت واجبة ❦ ثم
اختلف القائلون بوجوبها بدى فقالت منهم طائفة جميع ما فى هذه الآية من ايجاب الوصية

منسوخ منهم ابن عباس حدثنا ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقرين) قال نسخها هذه الآية (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقرين وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقرين مما قل منه او كثر نصيباً مفروضاً) وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان ترك خيراً) قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في احديهما ان الجميع منسوخ وفي الاخرى انه منسوخ ممن يرث من الاقرين دون من لا يرث وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا ابو الفضل المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو مهدي عن عبدالله بن المبارك عن عمارة بن عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقرين) نسخها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين والاقرين فهي منسوخة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والاقرين فنسخت ممن يرث وجعلت للوالدين والاقرين الذين لا يرثون رواء يونس واشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القرابة وله ذو قرابة ممن لا يرثه ان ثلثي الثلث لذي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وقال طاوس يرد كله الى ذوي القرابة وقال الضحاك لا وصية الا لذي قرابة الا ان لا يكون له ذو قرابة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القرابة ولم يكن على الموصي ان يوصي بها لجميعهم بل كان له الاختصار على الاقرين منهم فلم تكن واجبة للابعدين ثم نسخت الوصية للاقرين فبقى الابعدون على ما كانوا عليه من جواز الوصية لهم او تركها * ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روينا عن ابن عباس وعكرمة ان آية الموارث نسخها وذكر ابن عباس قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقرين) وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لو ارث رواء شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه عليه السلام قال لا وصية لو ارث وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لو ارث وصية واسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع الا ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو ارث وحجاج بن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لو ارث وصية الا ان يميزها الورثة وروى ذلك عن جماعة من الصحابة رواء حجاج عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي قال لا وصية لو ارث وعبد الله بن بدر عن ابن عمر قال لا يجوز لو ارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ووروده من الجهات التي وصفنا هو عندنا في حيز التواتر

لاستفاضته وشهرته في الامة وتلقى الفقهاء اياه بالقبول واستعمالهم له وحائز عندنا نسخ القرآن بمثله اذ كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات * فاما ايجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير موجب نسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معاً ألا ترى انه عليه السلام قد اجازها للوارث اذا اجازتها الورثة فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لواحد لو لم يكن الآية الميراث على ان الله انما جعل الميراث بعد الوصية فما الذي كان يمنع ان يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها * وقال الشافعي في كتاب الرسالة يحتمل ان تكون الموارث ناسخة للوصية ويحتمل ان تكون ثابتة معها فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع انه قال لا وصية لوارث استدللنا بما روى عن النبي عليه السلام من ذلك على ان الموارث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع * قال ابو بكر قد اعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث فاذا ليس في نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية للوارث فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت عنده لانه ورد من طريق منقطع وهو لا يقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية اذ غير جائز عنده نسخ القرآن بالسنة فوجب ان تكون الوصية للوالدين والاقربين ثابتة الحكم غير منسوخة اذ لم يرد ما يوجب نسخها * قال الشافعي وحكم النبي عليه السلام في ستة مملوكين اعتقهم رجل لامال له غيرهم فجزأهم النبي عليه السلام ثلاثة اجزاء فاعتق اثنين وارق اربعة والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب انما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم فاجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على ان الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لاهم ليسوا بقرابة للميت وبطلت وصية الوالدين * قال ابو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على اصله فاما اختلاله فقوله ان العرب انما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل انه جائز ان تكون امه اعجمية فيكون اقرباؤه من قبل امه عجماء فيكون العتق الذي اوقعه المريض وصية لاقربائه ومن جهة اخرى انه لو ثبت ان آية الموارث نسخت الوصية للوالدين والاقربين فانما نسختها لمن كان منهم وارثا فاما من لا يرث منهم فليس في اثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته واما انتقاضه على اصله فاجابه نسخ الوصية للاقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن اصله ان السنة لا تنسخ القرآن * وقد روى عن جماعة من الصدر الاول والتابعين تجوز الوصية للاجانب وانها تنفذ على ما اوصى بها وروى ان عمر اوصى لاثمات اولاده لكل امرأة منهم باربعة آلاف درهم وعن عائشة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وعمر بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والاقارب * والذي اوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والاقربين قوله تعالى في سياق آية الموارث (من بعد وصية يوصي بها او دين) فاجازها مطلقة ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفي ذلك ايجاب نسخها للوالدين والاقربين لان الوصية لهم قد كانت فرضاً وفي هذه اجازة تركها

لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقى ميراثاً للورثة على سهام موارثهم وليس يجوز ذلك الا وقد نسخ تلك الوصية ﷺ فان قيل يحتمل ان يريد بهذه الوصية المذكورة في آية الموارث واجاب الموارث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والاقرين فيكون حكمها ثابتاً لمن لا يرث منهم ﷺ قيل له هذا غلط من قبل انه اطلق الوصية في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضى شيوعها في الجنس اذ كان ذلك حكم التكرات والوصية المذكورة للوالدين والاقرين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها اليها اذ لو ارادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام الى المعرف الممهود من الوصية التي قد علمت كما قال تعالى (والذين يرثون المحسنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم) وقال في آية اخرى لما اراد الشهداء المذكورين (فان لم يأتوا بالشهداء) فمفهوم بالالف واللام اذ كان المراد اولئك الشهداء فلما اطلق الوصية في آية الموارث بلفظ منكور ثبت انه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والاقرين وانها مطلقة جائزة لسائر الناس الا ما خصته السنة والاجماع من الوصية للوارث او للقاتل ونحوهما وفي ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والاقرين ﷺ قال ابو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الاقرباء بقوله تعالى (الوصية للوالدين والاقرين) ولانهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بانفسهم وسائر الارحام سواهما انما يدلون بغيرهم فالاقربون من يقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقرين ايضاً لانه بنفسه يدلي برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقرين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقرين ولذلك قال فيمن اوصى لا قرياء بنى فلان انه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والاخوة ومن جرى مجراهم لان كلا منهم يدلي اليه بواسطة غير مدل بنفسه وفي معنى الاقرباء خلاف والله اعلم

باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة

قال ابو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة وفيه بيان ان الاخبار الواردة بان لا وصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة هي محمولة على ان الورثة لم يجيزوها وبدل ايضاً على ان اجازة الورثة هي محمولة على ان اجازتهم معتبرة بعد الموت لانهم في حال حياته ليسوا بورثة وانما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث متى اجاز وليس بوارث فاجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على احكام الهبات في شرط القبض والتسليم ونفى الشبوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على احكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزها من الورثة ودل ايضاً على جواز العقود الموقوفة التي لها مجيز لان الميت عقد الوصية على مال هو للوارث

في حال وقوع الوصية وجعلها النبي عليه السلام موقوفة على اجازة الوارث فصار ذلك اصلاً
فمن عقد عقد بيع او عتق او هبة او رهن او اجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكه
اذ كان عقداله مالك يملك ابتداءه وايقاعه وقد دل ايضاً على انه اذا اوصى باكثر من الثلث
كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبي عليه السلام على اجازتهم اذا اوصى بها لوارث
فهذه المعاني كلها في ضمن قوله عليه السلام لا وصية لوارث الا ان يحجزها الورثة * وقد اختلف
الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن اذا اجازوه في حياته لم يحجز ذلك حتى
يحجزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبدالله بن مسعود وشريح وابراهيم وقال ابن ابي
ليلي وعثمان النبي ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهي جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن
مالك اذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن ابيه والاخ
وابن الم الذين ليسوا في عياله فانهم ليس لهم ان يرجعوا واما امرأته وبناته اللاتي لم يبن منه
وكل من في عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك الم وابن الم ومن خاف منهم
ان لم يحجز لحقه ضرر منه في قطع النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك
في المريض يستأذن ورثته في الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم ان يرجعوا في شيء
من ذلك ولو كان استأذنهم في الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاؤوا وانما يحجز اذهم في حال المرض
لانه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث في ذلك كقول مالك ولا خلاف
بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء
انهم اذا اجازوه في الحياة جاز عليهم * قال ابو بكر عموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث
الا ان يحجزها الورثة ينفي جواز الوصية في كل حال فلما خص ذلك بقوله الا ان يحجزها الورثة
وهم انما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لاقبله فالتخصص من الجملة اجازتهم بعد الموت وما عدا
ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك اذ ليسوا مالكين للمال
في حال الحياة فلا تعمل اجازتهم فيه كما لا تجوز هبهم ولا بيعهم وان حدث الموت بعده فلا اجازة
ابعد من ذلك ولما كان الموصي له انما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الاجازة حكمها ان
يكون في حال وقوع الوصية وان لا تعمل الاجازة قبل وقوعها وايضاً لما كان للميت ابطال
الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة احرى بمجواز الرجوع عما اجازوه واذا جاز
لهم الرجوع فقد علمت ان الاجازة لا تصح * فان قيل لما كان حق الورثة ثابتاً في ماله
بالمرض ومن اجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه باكثر من الثلث كما منع بعد الموت
وجب ان يكون حال المرض حال الموت في باب لزومهم حكم الاجازة اذا اجازوا * قيل له
تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف
ووجوهه وانما نسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت واما قبل
ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه ألا ترى ان الوارث ليس له ان يفسخ عقوده قبل الموت

وانما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك اجازته قبل موته كلا اجازة كما لا يعمل فسخه في عقود واما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته في ترك الاجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل ان خشي الضرر من جهته لا يمنع صحة عقود وقوله اذ ليس يكسبه ذلك حكم المكروه الا ترى انه لو باع منه شيئاً طلبه منه وقال خشيت ان تقطع عني نفقتي وجرايتي بترك اجابته لم يكن ذلك عذراً في ابطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيئاً فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك اجابته مؤثراً في هبه فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فاذا لا اعتبار لحوف الضرر في قطع النفقة والجراية في ايجاب العتق بين من هو في عياله وليس في عياله والله الموفق بحسن وكرمه

باب تبديل الوصية

قال الله تعالى ﴿فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَسْمَعِهِ فَأَنَّمَا أَمْرُهُ عَلَى الَّذِينَ يَبْدُلُونَهُ﴾ قيل ان الهاء التي في قوله (فمن بدله) عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لان الوصية والايصاء واحد واما الهاء في قوله (أمره) فانما هي عائدة على التبديل المدلول عليه بقوله (فمن بدله) * وقوله (فمن بدله بعد مسمعه) يحتمل ان يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى (ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها) ويحتمل ان يريد الوصى لانه هو المتولى لامضاؤها والمالك لتنفيذها فمن اجل ذلك قد امكنه تغييرها ويسعد ان يكون ذلك عموماً في سائر الناس اذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه وهو عندنا على المعين الاولين من الشاهد والوصى لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مأمور باداء مسمع على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصى مأمور بتنفيذها على حسب مسمعه مما تجوز الوصية به * وروى عن عطاء ومجاهد قالاهي الوصية تصيب الولى الشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعد مسمعه فانما أمرها على من بدلها * قال ابو بكر وجائز ان يكون الحاكم مراداً بذلك لان له فيه ولاية وتصرفاً اذا رفع اليه فيكون مأموراً بامضاها اذا جازت في الحكم منها عن تبديلها وفيها الامر بامضاها وتنفيذها على الحق والصدق * وقوله (فمن بدله بعد مسمعه) قد اقتضى جواز تنفيذ الوصى مسمعه من وصية الموصى كان عليها شهود او لم تكن وهو اصل في كل من سمع شيئاً فجائز له امضاؤه عند الامكان على مقتضاه وموجه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على ان الملبت متى اقربدين لرجل بعينه عند الوصى فجائز له ان يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لان في تركه ذلك بعد السماع تبديلاً لوصية الموصى * وقوله (فانما أمره على الذين يبدلونه) قد حوى معاني احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والاقرين وهي لاحالة مضرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله (فمن بدله بعد مسمعه فانما أمره على الذين يبدلونه) غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة لما انتظم

من الكناية والضمير اللذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس في الآية مظهر غير ما تقدم ذكره في أولها وإذا كان كذلك فقد افادت الآية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية وأنه لا يلحقه بعد ذلك من مآثم التبديل شيء بعد موته * وفيه دلالة على بطلان قول من أجاز تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله (ولا تنكسب كل نفس الأعلها ولا تزر وازرة وزر أخرى) * وقد دلت الآية أيضاً على أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه أنه قد برى من تبعته في الآخرة وإن ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعه ولا إثم وإن أئمه على من بدله دون من أوصى به * وفيه الدلالة على أن من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به أنه قد صار مفرطاً مانعاً مستحقاً لحكم مانى الزكاة لأنها لو كانت قد تحوّل في المال حسب تحوّل الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت فينجو من مآثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقاً لمآثمها وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة في قوله (وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين) فأخبر بحصول التفريط وفوات الأداء إذا لو كان الأداء باقياً على الوارث أو الوصي من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف في تركه وكان الميت خارجاً عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفا من امتناع وجوب أداء زكاة من ميراثه من غير وصية منه به * فإن قيل هل يفرق حكم الموصي عند الله في حال تنفيذ وصيته أو تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب في الحالين سواء * قيل له إن وصية الموصي قد تضمنت شيئين أحدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر أن وصول ذلك إلى الموصي له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصي وذلك لا يكون ثواباً للموصي ولكن الموصي يصل إليه من دعاء الموصي له وشكره لله تعالى جزاء له لا للموصي فينتفع الموصي بذلك من وجهين إذا انعقدت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصوراً على الثواب الذي استحقه بوصيته دون غيرها * فإن قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاء الورثة هل يبرأ الميت من تبعته * قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين أحدهما حق الله تعالى والآخر حق آدمي فإذا استوفى في الآدمي حقه فقد برى من تبعته وبقي من حق الآدمي ما دخل عليه من الظلم والضرر بتأخيرها فإذا لم يتب منه كان مؤاخذاً به في الآخرة وبقي حق الله وهو الظلم الواقع منه في حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذاً به فيما بينه وبين الله تعالى ألا ترى أن من غصب من رجل مالا وأصر على منعه كان مكتسباً بذلك المآثم من وجهين أحدهما حق الله بارتكاب نهيه والآخر حق آدمي بظلمه له واضراراً به فلو أن الآدمي أخذ حقه منه من غير إرادة الغاصب لذلك لكان قد برى من حقه وبقي حق الله محتاج إلى التوبة منه فإذا مات غير نائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به * وقوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فإنما أثمه على الذين يبدلونه) إنما هو قيم بدل ذلك إذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فاما إذا كانت الوصية جوراً فالواجب تبديلها وردها إلى العدل

قال الله تعالى (غير مضار وصية من الله) فأنما تنفذ الوصية اذا وقعت عادلة غير جائرة
وقد بين الله تعالى ذلك في الآية التي تليها

باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية

قال الله تعالى ﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْسٍ جَنَفًا أَوْ أُنْمًا فَاصْلَحْ بَيْنَهُمْ فَلَا تُهْمُ عَلَيْهِ ﴾ قال ابو بكر
حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال حدثنا عبدالرزاق
قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفًا أو أنمًا) قال
هو الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي الى العدل والحق وروى ابو جعفر
الرازي عن الربيع بن انس قال الجنف الخطأ والانم العمد وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد
وابن طاوس عن ابيه (فمن خاف من موص جنفًا أو أنمًا) قال هو الموصي لابن ابنة يريد
لبيه وروى المعتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن في الرجل يوصي للاباعد ويترك الاقارب
قال يجعل وصيته ثلاثة اثلث للاقارب الثلثين وللاباعد الثلث وروى عن طاوس
في الرجل يوصي للاباعد قال ينزع منهم فيدفع للاقارب الا ان يكون فيهم فقير يؤخذ قال ابو بكر
الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن انس انه قال الجنف الخطأ ويجوز ان يكون
مراده الميل عن الحق على وجه الخطأ والانم ميله عنه على وجه العمد وهو تأويل مستقيم
وتأوله الحسن على الوصية للاجنبي وله اقرباء ان ذلك جنف وميل عن الحق لان الوصية
كانت عنده للاقارب الذين لا يرثون وتأوله طاوس على معنيين احدهما الوصية للاباعد فزاد
الى الاقارب والآخر ان يوصي لابن ابنة يريد ابنته يؤخذ وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين
والاقربين (فمن خاف من موص جنفًا أو أنمًا) غير موجب ان يكون هذا الحكم مقصودا
على الوصية المذكورة قبلها لانه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن
بما قبله فهو عام في سائر الوصايا اذا عدل بها عن جهة العدل الى الجور منتظمة للوصية
التي كانت واجبة للوالدين والاقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها
فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا الى الجور فالواجب عليه ارشاده
الى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لان ذلك
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤخذ فان قيل فاما معنى قوله تعالى (فمن خاف
من موص جنفًا أو أنمًا فاصلح بينهم) والخوف انما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل واما
الماضي فلا يكون فيه خوف يؤخذ قيل له يجوز ان يكون قد ظهر له من احوال الموصي
ما يوجب معه على ظنه انه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه
رده الى العدل ونحوه ذميم عاقبة الجور او يدخل بين الموصي له وبين الورثة على وجه الصلاح يؤخذ
وقد قيل ان معنى قوله (فمن خاف) انه علم ان فيها جورا فيردها الى العدل يؤخذ وانما قال تعالى
(فلا تهم عليه) ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لان

أكثر أحوال الداخلين بين المحصور على وجه الإصلاح أن يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال إلى ظن المصلح أن ذلك غير سائق له ولأنه إنما يعمل في كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى في الإصلاح بينهم وأزال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال (فلا أثم عليه) في هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال تعالى (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً) * وروى في تغليظ الحلف في الوصية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ (تلك حدود الله فلا تعتدوها) * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن اسحاق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أشعث عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فإذا أوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وإن الرجل يعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن علي الحداقي قال حدثني الأشعث بن جابر قال حدثني شهر بن حوشب أن أبا هريرة حدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار ثم قرأ على أبو هريرة من ههنا (من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار) حتى بلغ (ذلك الفوز العظيم) * فهذه الأخبار مع ما قدمنا توجب على من علم جفأ في الوصية من موص أن يرد إلى العدل إذا أمكنه ذلك * فإن قيل على ماذا يعود الضمير الذي في قوله (بينهم) * قيل له لماذا كرر الله الموصي أفاد بفحوى الخطاب أن هناك موصى له ووارثاً تنازعوا فعاد الضمير إليهم بفحوى الخطاب في الإصلاح بينهم وأنشد الفراء

وما أدري إذا يمت أرضاً * أريد الخير أيهما يليق

أأخير الذي أنا ابتغيه * أم الشر الذي هو يبتغيني

فكنى في البيت الأول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما في فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره * وقد قيل إن الضمير عائذ على المذكورين في ابتداء الخطاب وهم الوالدان والأقربون وقد أفادت هذه الآية على أن على الوصي والحاكم والوارث وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها إلى العدل ودل على أن قوله تعالى (فن

بدله بعد ما سمعه) خاص في الوصية العادلة دون الجائرة * وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأي والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف وفيها رخصة في الدخول بينهم على وجه الاصلاح مع ما فيه من زيادة او نقصان عن الحق بعد ان يكون ذلك بتراضهم والله الموفق

باب فرض الصيام

قال الله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَكُمْ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِيهَا مَغْنَمٌ كَثِيرٌ إِنْ أَنْتُمْ صَوِمْتُمْ عَلَيْهِمْ كَقَوْلِهِ (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ) وَقَوْلِهِ (إِنْ الصَّلَاةُ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) يَعْنِي فَرْضًا مَوْقُوتًا * وَالصِّيَامُ فِي اللُّغَةِ هُوَ الْإِمْسَاكُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكُلَ الْيَوْمَ نَبَاتًا) يَعْنِي صَمْتُاً فَسُمِيَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْكَلَامِ صَوْمًا وَيُقَالُ خِيلَ صِيَامٌ إِذَا كَانَتْ مَحْصُكَةً عَنِ الْعَلْفِ وَصَامَتِ الشَّمْسُ نِصْفَ النَّهَارِ لِأَنَّهَا مَحْصُكَةٌ عَنِ السَّيْرِ وَالْحَرَكَةِ فَهَذَا حُكْمُ هَذَا اللَّفْظِ فِي اللُّغَةِ * وَهُوَ فِي الشَّرْعِ اسْمٌ لِلْكَفِّ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ وَعَنِ الْجَمَاعِ فِي نَهَارِ الصَّوْمِ مَعَ نِيَّةِ الْقَرْبَةِ أَوْ الْفَرْضِ وَهُوَ لَفْظٌ يَحْمِلُ مَقْتَرِ إِلَى الْيَسَارِ عِنْدَ وَرُودِهِ لِأَنَّهُ اسْمٌ شَرْعِيٌّ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى لَمْ تَكُنْ مَعْقُولَةً فِي اللُّغَةِ إِلَّا أَنَّهُ بَعْدَ ثَبُوتِ الْفَرْضِ وَاسْتِقْرَارِ أَمْرِ الشَّرِيعَةِ قَدْ عَقِلَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ فِيهَا بِتَوْقِيفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأُمَّةَ عَلَيْهَا * وَقَوْلُهُ تَعَالَى (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) يَتَوَرَدُ مَعَانٍ ثَلَاثَةٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَرْوِيُّ عَنْ السَّلَفِ قَالَ الْجَسَنِيُّ وَالشَّعْبِيُّ وَقَتَادَةُ أَنَّهُ كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا وَهُمْ النَّصَارَى شَهْرَ رَمَضَانَ أَوْ مَقْدَارَهُ مِنْ عَدَدِ الْأَيَّامِ وَأَمَّا حَوْلُهُ وَزَادُوا فِيهِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ وَالسَّيِّدِيُّ كَانَ الصَّوْمُ مِنَ الْعِنَةِ إِلَى الْعِنَةِ وَلَا يَحِلُّ بَعْدَ النَّوْمِ مَا كُلُّ وَلَا مَشْرَبٌ وَلَا مَنْكُحٌ ثُمَّ نَسَخَ وَقَالَ آخَرُونَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ كُتِبَ عَلَيْنَا صِيَامُ أَيَّامٍ كَمَا كُتِبَ عَلَيْهِمْ صِيَامُ أَيَّامٍ وَلَا دَلَالَةٌ فِيهِ عَلَى مَسَاوَاتِهِ فِي الْمَقْدَارِ بَلْ جَائِزٌ فِيهِ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ وَرَوَى عَنْ مُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ وَرَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى عَنْ مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ أَحْبَلَ الصِّيَامُ ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَجَعَلَ الصَّوْمَ كُلَّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَيَوْمَ عَاشُورَاءَ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ الصِّيَامَ بِقَوْلِهِ (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) وَذَكَرَ نَحْوُ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ الَّذِي قَدِمْنَا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي قَوْلِهِ (كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) دَلَالَةٌ عَلَى الْمُرَادِ فِي الْعَدَدِ أَوْ فِي صِفَةِ الصِّيَامِ أَوْ فِي الْوَقْتِ كَانَ اللَّفْظُ يَحْمِلُ أَوْلَوْعِلْمَنَا وَقْتُ صِيَامٍ مِنْ قَبْلِنَا وَعَدَدُهُ كَانَ جَائِزًا أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ صِفَةُ الصِّيَامِ وَمَا حَظَرَ عَلَى الصَّائِمِ فِيهِ بَعْدَ النَّوْمِ فَلَمْ يَكُنْ لَنَا سَبِيلٌ إِلَى اسْتِعْمَالِ ظَاهِرِ اللَّفْظِ فِي اخْتِدَاءِ صَوْمٍ مِنْ قَبْلِنَا وَقَدْ عَقِبَهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ (أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ) وَذَلِكَ جَائِزٌ وَقَوْعُهُ عَلَى قَلِيلِ الْأَيَّامِ وَكَثِيرِهَا فَلَمَّا قَالَ تَعَالَى فِي نَسْقِ التَّلَاوَةِ (شَهْرَ رَمَضَانَ) الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

فليصمه) بين بذلك عدد الايام المعدودات ووقتها وامر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن ابي ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء ان المراد بقوله تعالى (اياماً معدودات) صوم ثلاثة ايام من كل شهر قبل ان ينزل رمضان ثم نسخ برمضان بقوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ قال ابو بكر ظاهره يقتضى جواز الافطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره اولا الا انا لانعلم خلافا ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له فى الافطار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد اذا خاف ان تزداد عينه وجماً او حياء شدة افطر وقال مالك فى الموطأ من اجهدته الصوم افطر وقضى ولا كفارة عليه والذى سمعته ان المريض اذا اصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله ان يفطر ويقضى قال مالك واهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضاً من الامراض وقال الاوزاعي اى مرض اذا مرض الرجل حل له الفطر فان لم يطق افطر فاما اذا اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعى اذا ازداد مرض المريض شدة زيادة بينة افطر وان كانت زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقهاء ان الرخصة فى الافطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه ما لم يخش الضرر فعليه ان يصوم * ويدل على ان الرخصة فى الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ما روى انس بن مالك القشيري عن النبي عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على انفسهما او على ولديهما فدل ذلك على ان جواز الافطار فى مثله متعلق بخوف الضرر اذا الحامل والمرضع محيضان لامرض بهما وايصح لهما الافطار لاجل الضرر * وابع الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حد معلوم فى اللغة يفصل به بين اقله وبين ما هو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على ان للسفر الميـح للافطار مقدارا معلوما فى الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا مسيرة ثلاثة ايام وليالها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة فى ذلك حظ اذ ليس فيها حصر اقله بوقت لا يجوز التقصان منه لانه اسم مأخوذ من العادة وكل ما كان حكمه مأخوذاً من العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل ان السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سـفرت المرأة عن وجهها واسـفرت الصبح اذا اضاء وسـفرت الريح السحاب اذا قشعت والمسفرة المكنسة لانها تسفر عن الارض بكنس التراب واسفر وجهه اذا اضاء واشرق ومنه قوله تعالى (وجوء يومئذ مسفرة) يعنى مشرقة مضيئة فسمى الخروج الى الموضع البعيد سفرا لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ما وصفنا ان ذلك لا يتبين فى الوقت البسـير واليوم واليومين لانه قد يتصنع فى الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه ما يكشفه البعيد من اخلاقه فان اعتبر بالعادة علمنا ان المسافة القريبة لا تسمى سفراً والبعيدة تسمى الا انهم اتفقوا على ان الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من احكام الشرع فثبت ان الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق

بتحديده وايضاً قد روى عن النبي عليه السلام اخبار تقتضي اعتبار الثلاث في كونها سفرأ
 في احكام الشرع فيها حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان تسافر امرأة
 ثلاثة ايام الا مع ذي محرم واختلف الرواة عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه
 وسلم فقال بعضهم ثلاثة ايام وقال بعضهم يومين فهذه الالفاظ المختلفة قد رويت في حديث
 ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلف ايضاً عن ابي هريرة فروى سفيان عن عجلان
 عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسافرا امرأة
 فوق ثلاثة ايام الا ومعهما ذو محرم وروى كثير بن زيد عن سعيد بن ابي سعيد المقبري
 عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء المؤمنات لا تخرج امرأة من
 مسيرة ليلة الا مع ذي محرم وكل واحد من اخبار ابي سعيد وابي هريرة انما هو خبر واحد
 اختلفت الرواية في لفظه ولم يثبت انه عليه السلام قال ذلك في احوال فالواجب ان يكون
 خبر الزائد اولى وهو الثلاث لانه متفق على استعماله ومادونها مختلف فيه فلا يثبت
 لاختلاف الرواة فيه واخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهي ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو اثبتنا
 ذكر اخبار ابي سعيد وابي هريرة على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تضاد وتسقط
 كانها لم ترد وتبقى لنا اخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض **:** فان قيل اخبار
 ابي سعيد وابي هريرة غير متعارضة لان ثبت جميع ما روى فيها من التوقيت فنقول لا تسافر
 يوماً ولا يومين ولا ثلاثة **:** قيل له متى استعملت مادون الثلاث فقد الغيت الثلاث
 وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فانت غير مستعملي الخبر الثلاث مع استعمالك خبر مادونها
 واذا لم يكن الا استعمال بعضها والنساء البعض فاستعمال خبر الثلاث اولى لما فيه من ذكر
 الزيادة وايضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع اثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهو
 انها متى ارادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث الا مع ذي محرم وقد
 يجوز ان يظن ظان انه لما حدد الثلاث فباح لها الخروج يوماً او يومين مع غير ذي محرم
 وان ارادت سفر الثلاث فابان عليه السلام حظر مادونها متى ارادتها ***** واذا ثبت تقدير
 الثلاث في حظر الخروج الا مع ذي محرم ثبت ذلك تقديراً في اباحة الافطار في رمضان
 من وجهين احدهما ان كل من اعتبر في خروج المرأة الثلاث اعتبرها في اباحة الافطار وكل
 من قدره بيوم او يومين كذلك قدره في الافطار والوجه الآخر ان الثلاث قد تعلق بها حكم
 ومادونها لم يتعلق به حكم في الشرع فوجب تقديرها في اباحة الافطار لانه حكم متعلق
 بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار *****
 وايضاً ثبت عن النبي عليه السلام انه رخص في المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام
 وليالها ومعلوم ان ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لان ماورد مورد البيان
 فحكمه ان يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان من التقدير فما من مسافر الا وهو الذي يكون
 سفره ثلاثاً ولو كان مادون الثلاث سفرأ في الشرع لكان قد بقي مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن

اللفظ مستوعباً لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرج عن حكم البيان * ومن جهة أخرى ان المسافر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فاما من مسافر الا وقد انتظمه هذا الحكم فثبت ان من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك اوضح الدلالة على ان السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وان مادونه لاحكم له في افطار ولا قصر ومن جهة أخرى ان هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق او التوقيف فلما عدنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه انه سفر يبيح الافطار وايضاً لما كان لزوم فرض الصوم هو الاصل واختلفوا في مدة رخصة الافطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع وهو الثلاث لان الفروض محتاط لها ولا محتاط عليها وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعمار وابن عمر انه لا يفطر في اقل من الثلاث * قوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ اختلف الفقهاء من السلف في تأويله فروى المسعودي عن عمرو بن مرة عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلاثة احوال ثم انزل الله (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فكان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مسكيناً واجزى عنه ثم انزل الله الآية الاخرى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الاطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام وعن عبدالله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهرى وعكرمة في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كان من شاء صام ومن شاء افطر واقتدى واطعم كل يوم مسكيناً حتى نزل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وروى فيه وجه آخر وهو ما روى عبدالله بن موسى عن اسرائيل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي كرم الله وجهه قال من اتى عليه رمضان وهو مريض او مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكيناً صاعاً فذلك قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ووجه آخر وهو ما روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقرأها (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع ان يصوم من ضعف ولا يقدر ان يترك الطعام ففطر ويطعم عن كل يوم مسكيناً نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت عائشة تقرأ (وعلى الذين يطيقونه) وروى خالد الحذاء عن عكرمة انه كان يقرأ (وعلى الذين يطيقونه) قال انها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابي اسحق عن الحرث عن علي (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ والشيخة * قال ابوبكر فقالت الفرقة الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثرون عدداً ان فرض الصوم بدأ نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وانه نسخ عن المطبق بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس

وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤها (وعلى الذين يطوقونه) فاحتمل هذا اللفظ معاني منها ما بينه ابن عباس أنه أراد الذين كانوا يطبقونه ثم كبروا فمجزوا عن الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الآخر أنهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطبقونه لصعوبته فعليهم الاطعام ومعنى آخر وهو أن حكم التكليف يتعلق عليهم وإن لم يكونوا مطبقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم الأتري أن حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على المتيمم وإن لم يقدر عليه حتى أقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والناسي في باب وجوب القضاء لأعلى وجه لزمه بالترك فلما أوجب تعالى عليه الفدية في حال العجز والاياس عن القضاء اطلق فيه اسم التكليف بقوله (وعلى الذين يطبقونه) إذ كانت الفدية هي ما قام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان إلا أن الأولى وهي قوله (وعلى الذين يطبقونه) لا محالة منسوخة لما ذكره من روئنا عنه من الصحابة واخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وإن المطبق للصوم منهم كان مخيرا بين الصيام والافطار والفدية وليس هذا من طريق الرأي لأنه حكاية حال شاهدوها وعلموا أنها بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم أيام عليها وفي مضمون الخطاب من أوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معناه رواية عن السلف في معناه لكان كافيا في الابانة عن مراده وهو قوله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فابتدأ تعالى ببيان حكم المريض والمسافر وأوجب عليهما القضاء إذا افطرا ثم عقبه بقوله (وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين) فغير جائز أن يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين إذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز أن يعطفا عليهما بكناية عنهما مع تقديم ذكرهما منصوفا معينا ومعلوم أن ما عطف عليه فهو غيره لأن الشيء لا يعطف على نفسه وبدل على أن المراد المقيمون المطبقون للصوم أن المريض المذكور في الآية هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه بطاقة الصوم وهو إنما رخص له لفقد الطاقة وللضرر والخوف منه وبدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) وليس الصوم خيرا للمريض الحائف على نفسه بل هو في هذه الحال منهي عن الصوم وبدل على أن المريض والمسافر لم يراد بالفدية وأنه لا فدية عليهما أن الفدية ما قام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على إيجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الاطعام حينئذ فدية وفي ذلك دلالة على أنه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى (وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين) منسوخ بما قدمنا وهذه الآية تدل على أن أصل الفرض كان الصوم وأنه جعل له العدول عنه إلى الفدية على وجه البدل عن الصوم لأن الفدية ما يقوم مقام الشيء ولو كان الاطعام مقروضا في نفسه كالصوم على وجه التحير لما كان بدلا كما أن المكفر عن يمينه بما شاء من الثلاثة الأشياء لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وإن حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج إلى ضمير وهو وعلى الذين كانوا

يطبقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز اثبات ذلك بالاتفاق او توقف
ومع ذلك فيه ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى ان في حمله على
ذلك اسقاط فائدة قوله (وعلى الذين يطبقونه) لان الذين كانوا يطبقونه بعد لزوم الفرض
والدين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء في حكمه وبحمل معناه على
ان الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأبوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله (وعلى الذين
يطبقونه) اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ (يطبقونه) يحتمل الشيخ
المأبوس منه القضاء من ايجاب الفدية عليه لان قوله يطبقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم
مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة اذا كان معناها
ما وصفنا فهي غير منسوخة بل هي ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المأبوس منه القضاء
العاجز عن الصوم والله الموفق بمنه وكرمه

ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الفاني

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذي لا يطبق الصيام يفطر ويطعم عنه
كل يوم نصف صاع من خنطة ولا شيء عليه غير ذلك وقال الثوري يطعم ولم يذكر مقداره
وقال المزني عن الشافعي يطعم مداً من خنطة كل يوم وقال ربيعة ومالك لا ارى عليه الاطعام
وان فعل فحسن : قال ابو بكر قد ذكرنا في تأويل الآية ما روى عن ابن عباس في قراءته
(وعلى الذين يطبقونه) وانه الشيخ الكبير فلولاً ان الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس
ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها من ايجاب الفدية في الشيخ الكبير وقد
روى عن علي ايضاً انه تأول قوله (وعلى الذين يطبقونه) على الشيخ الكبير وقد روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صوم فليطعم عنه ولبه مكان كل يوم مسكناً
واذا ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام فالشيخ اولى بذلك من الميت لمعجز الجميع عن الصوم
: فان قيل هلا كان الشيخ كالمريض الذي يفطر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه
القضاء : قيل له لان المريض مخاطب بقضائه في ايام اخر فانما تعلق الفرض عليه في ايام
القضاء لقوله (فعدة من ايام اخر) فتى لم يلحق العدة لم يلزمه شيء كمن لم يلحق رمضان
واما الشيخ فلا يرجي له القضاء في ايام اخر فانما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب الفدية
في الحال فاختلفا من اجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وايجاب الفدية
عليه في الحال من غير خلاف احد من نظرائهم قصار ذلك اجاعاً لا يسمع خلافه واما الوجه
في ايجاب الفدية نصف صاع من رفقو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اخو خطاف
قال حدثنا محمد بن عبدالله بن سعيد المستعلى قال حدثنا اسحاق الازرق عن شريك عن
ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان

فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذا ثبت ذلك في المفطر في رمضان اذا مات ثبت في الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم في الشيخ الكبير وغيره لان الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفنا فجاز بعد موته ان يقال انه قد مات وعليه صيام رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة اخرى انه قد ثبت ان المراد بالفدية المذكورة في الآية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير فوجب ان يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب ان يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لان احداً من موجبي الفدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس بن السائب الذي كان شريك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية وعائشة وابي هريرة وسعيد بن المسيب في الشيخ الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع بر واوجب النبي صلى الله عليه وسلم على كعب بن عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على ان تقدير فدية الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخير في الاصل قد تعلق بين الصوم والفدية في كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والاول اولى لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولما عضده قول الاكثرين عدداً من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) قد اختلف في ضمير كناية فقال قائلون هو عائذ على الصوم وقال آخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم والفدية لم يجز لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر متقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مؤنثة والضمير في الآية للمذكر في قوله (يطيقونه) وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لان الله قد نص على انه مطيق له قبل ان يفعله بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والمعدل عنه الى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك ايضاً اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطيقاً لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله عز وجل (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) يدل على بطلان مذهب المجبرة في قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر في هذه الآية ان القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال في آية اخرى (واما نمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقوله تعالى (من تطوع خيراً فهو خير له) يجوز ان يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لانه قائم بنفسه في ايجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حتماً على التطوع بالطاعات وجاز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا عنى ثلاثاً وغير جائز ان يكون المراد احد ما وقع عليه التخير فيه من الصيام او الاطعام لان

كل واحد منهما اذا فعله منفرداً فهو فرض لا تطوع فيه فلم يحز ان يكون واحد منهما مراد الآية وجائز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرض احدهما والآخر التطوع **ب** واما قوله تعالى ﴿وان تصوموا خير لكم﴾ فانه يدل على ان اول الآية فيمن يطبق الصوم من الاصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذي يباح له الافطار هو الذي يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كان هذا حاله لانه منهي عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من ان يضر بهما الصوم او بولديهما وايهما كان فالافطار خير لهما والصوم محظور عليهما وان كان لا يضر بهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلمنا انهما غير داخلتين في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) وقوله (وان تصوموا خير لكم) عائداً الى من تقدم ذكره في اول الخطاب وجائز ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) عائداً الى المسافرين ايضاً مع عوده على المقيمين المحبرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خيراً للجميع اذ كان اكثر المسافرين يمكنهم الصوم في العادة من غير ضرر وان كان الاغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على ان الصوم في السفر افضل من الافطار وفيه الدلالة على ان صوم يوم تطوعاً افضل من صدقة نصف صاع لانه في الفرض كذلك ألا ترى انه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم افضل منها فكذلك يجب ان يكون حكمهما في التطوع والله الموفق

باب الحامل والمرضع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن حي اذا خافتا على ولديهما او على نفسيهما فانهما تفطران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في الموضع اذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فانهما تفطر وتقضى وتطم عن كل يوم مداً مسكناً والحامل اذا افطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وان خافتا على نفسيهما فهما مثل المريض وقال الشافعي اذا لماتتا على ولديهما افطرتا وعليهما القضاء والكفارة وان لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه في البويطي ان الحامل لا اطعام عليها واختلف الساف في ذلك على ثلاثة اوجه فقال على كرم الله وجهه عليهما القضاء اذا افطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لاصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن النيمان قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب قال حدثني ابو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك في صاحب الحديث الذي حدثني قال فدلني عليه فلقيته فقال حدثني قريب لي يقال له انس بن مالك قال آيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل لجار لي اخذت فوافقته وهو يأكل فدعاني الى طعامه
فقلت اني صائم فقال اذا اخبرك عن ذلك ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم
وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهم بعد ذلك يقول الا اكون اكلت من طعام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعاني ﷺ قال ابوبكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر
اذلا خلاف ان الحمل والرضاع لا يبيحان قصر الصلاة ووجه دلالة على ما ذكرنا اخباره
عليه السلام بان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر ألا ترى ان وضع
الصوم الذي جملة من حكم المسافر هو بعينه جملة من حكم المرضع والحامل لانه
عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شيء غيره ثبت بذلك ان حكم وضع الصوم عن الحامل
والمرضع هو في حكم وضعه عن المسافر لافرق بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر
انما هو على جهة ايجاب قضائه بالافطار من غير فدية فوجب ان يكون ذلك حكم
الحامل والمرضع وفيه دلالة على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا خافا على انفسهما
او ولديهما اذ لم يفصل النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وايضاً لما كانت الحامل والمرضع
يرجى لهما القضاء وانما ايسر لهما الافطار للخوف على النفس او الولد مع امكان القضاء
وجب ان تكونا كالمرضى والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضاء والفدية بظاهر قوله
(وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مكين) لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه
وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم
الصحيح وانه كان مخيراً بين الصيام والفدية وبيننا ان ما جرى مجرى ذلك فليس القول
فيه من طريق الرأي وانما يكون توقيفاً للحامل والمرضع لم يجز لهما ذكر فيها حكوا
فوجب ان يكون تأويلهما محمولاً على ما ذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى (من شهد
منكم الشهر فليصمه) ومن جهة اخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق
الخطاب (وان تصوموا خير لكم) ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الآية وليس ذلك
حكم الحامل والمرضع لانهما اذا خافا الضرر لم يكن الصوم خيراً لهما بل محظور عليهما
فله وان لم تخشيا ضرراً على انفسهما او ولديهما فغير جائز لهما الافطار وفي ذلك دليل
واضح على انهما لم ترادا بالآية وبدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع
من القائلين بايجاب الفدية والقضاء ان الله تعالى سمى هذا الطعام فدية والفدية ما قام مقام
الشيء واجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لان القضاء اذا وجب
فقد قام مقام المتروك فلا يكون الاطعام فدية وان كان فدية صحيحة فلا قضاء لان الفدية
قد اجزأت عنه وقامت مقامه ﷺ فان قيل ما الذي يمنع ان يكون القضاء والاطعام قائمين
مقام المتروك ﷺ قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام بعض الفدية
ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى ذلك فدية وتأويلك يؤدي الى خلاف مقتضى الآية
وايضاً اذا كان الاصل الميسر للحامل والمرضع الافطار والموجب عليهما الفدية هو قوله

تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين من فدية او صيام لاعلى وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة اخرى انه معلوم ان في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) حذف الافطار كانه قال وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر الفدية فغير جائز ايجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص الا بنص مثله وليسنا كالشيخ الكبير الذي لا يرجي له الصوم لانه مأبوس من صومه فلا قضاء عليه والاطعام الذي يلزمه فدية له اذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجي لهما القضاء فهما كالمرضى والمسافر وانما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على ايجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثنا قتادة ان عكرمة حدثه ان ابن عباس حدثه في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال اثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابن المني قال حدثنا ابن ابي عدي عن سعيد عن قتادة عن عذرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكنا والحلب والمرضع اذا خافا على اولادها افطرتا واطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية واوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما اذ هما تطيقان الصوم فشمهما حكم الآية : قال ابو بكر ومن ابي ذلك من الفقهاء ذهب الى ان ابن عباس وغيره ذكروا ان ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم في ايجاب التخيير بين الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير مخيرتين لانهما اما ان تخافا فعليهما الافطار بلا تخيير او لا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز ان تتناول الآية فريقين بحكم يقتضى ظاهرها ايجاب الفدية ويكون المراد في احد الفريقين التخيير بين الاطعام والصيام وفي الفريق الآخر اما الصيام على وجه الايجاب بلا تخيير او الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية على وجه واحد فثبت بذلك ان الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه ايضا في نسق التلاوة (وان تصوموا خير لكم) وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لا يكون خيرا لهما ويدل عليه ايضا ما قدمنا من حديث انس بن مالك القشيري في تسوية النبي صلى الله عليه وسلم بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم : قوله تعالى : شهر رمضان الذي اُنزل فيه القرآن الآية : قال ابو بكر قد بينا فيما سلف قول من قال

ان الفرض الاول كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر بقوله (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (اياماً معدودات) وانه نسخ بقوله (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) وقول من قال ان شهر رمضان بيان للموجب بقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (اياماً معدودات) فيصير تقديره اياماً معدودات هي شهر رمضان فان كان صوم الايام المعدودات منسوخاً بقوله (شهر رمضان) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فقد انتظم قوله (شهر رمضان) نسخ حكمين من الآية الاولى احدها الايام المعدودات التي هي غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والاطعام في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) على نحو ما قدمنا ذكره عن السلف وان كان قوله (شهر رمضان) بياناً لقوله (اياماً معدودات) فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتاً بين الصوم والفدية في اول احوال ايجابه فكان هذا الحكم مستقراً ثابتاً ثم ورد عليه النسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثاني لاستفاضة الرواية عن السلف بان التخيير بين الصوم والفدية كان في شهر رمضان وانه نسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فان قيل في فحوى الآية دلالة على ان المراد بقوله (اياماً معدودات) غير شهر رمضان لانه لم يرد الا مقروناً بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله (اياماً معدودات) فرضاً بمجمل موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل له لا يمتنع ورود فرض مجمل مضمناً بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فتنى ورد البيان بما اريد منه كان الحكم المضمن به ثابتاً معه فيكون تقديره اياماً معدودات حكمها اذا بين وقتها ومقدارها ان يكون مخاطبون به بخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) فاسم الاموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة مجملة مفتقرة الى البيان فاذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الاموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل ان يكون قوله (وعلى الذين يطيقونه) متأخراً في النزول وان كان مقدماً في التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها اياماً معدودات هي شهر رمضان ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فيكون هذا حكماً ثابتاً مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ما ذكرنا في قوله عز وجل (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) مؤخراً في اللفظ وكان ذلك يعتوره معيان احدها انه وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في النزول والثاني انه معطوف عليه بالواو وهي لا توجب الترتيب فكان الكل مذكور معاً فكذلك قوله (اياماً معدودات) الى قوله (شهر رمضان) يحتمل ما احتملته قصة البقرة واما قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فبها عدة احكام منها ايجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر على

قوله (كتب عليكم) الى قوله (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) لاقتضى ذلك لزوم الصوم
سائر الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين ان لزوم
صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده
وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) يتوره معان منها من كان شاهداً يعنى مقيماً غير مسافر
كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً به المقيسون دون المسافرين
ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين اذ لم
يذكروا فلاشئ عليهم من صوم ولا قضاء فلما قال تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة
من أيام آخر) بين حكم المريض والمسافر في إيجاب القضاء عليهم اذا افطروا هذا اذا كان
التأويل في قوله (فمن شهد منكم الشهر) الإقامة في الحضر ويحتمل قوله (فمن شهد منكم
الشهر فليصمه) ان يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه ويحتمل قوله (فمن شهد منكم
الشهر) فمن شهد بالتكليف لان المجنون ومن ليس من اهل التكليف في حكم من ليس
بموجود في انتفاء لزوم الفرض عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم واراد به التكليف كما قال
تعالى (صم بكم عسى) لما كانوا في عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الاصم الذي لا يسمع سماعهم بكما
عياً وكذلك قوله (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قاب) يعنى عقلاً لان من لم ينتفع بعقله
فكانه لا قاب له اذا كان العقل بالقاب فكذلك جائز ان يكون جعل شهود الشهر عبارة عن
كونه من اهل التكليف اذا كان من ليس من اهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فيه في باب
سقوط حكمه عنه ومن الاحكام المستفادة بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) غير ما قدمنا
ذكره تعيين فرض رمضان فان المراد بشهود الشهر كونه فيه من اهل التكليف وان المجنون
ومن ليس من اهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري اذا كان مجنوناً في رمضان كله فلا قضاء
عليه وان افاق في شيء منه قضاء كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطلق فكث
سنتين ثم افاق فانه يقضى صيام تلك السنين ولا يقضى الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن في المعنوم
يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال في المجنون الذي يحن ثم يفيق
او الذي يصيبه المرة ثم يفيق ارى على هذا ان يقضى وقال الشافعي في البويطي ومن جن
في رمضان فلا قضاء عليه وان صح في يوم من رمضان قبل ان تيب الشمس كذلك لا قضاء
عليه قال ابو بكر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يمنع وجوب القضاء
على المجنون الذي لم يفق في شيء من الشهر اذ لم يكن شاهد الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفاً
فيه وليس المجنون من اهل التكليف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن التام حتى
يستيقظ وعن الصغير حتى يحتمل وعن المجنون حتى يفيق فان قيل اذا احتمل قوله

(فن شهد منكم الشهر فليصمه) شهوده بالاقامة وترك السفر دون ما ذكرته من شهوده بالتكليف فالذي اوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الاقامة : قد قيل له لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز ارادتهما معاً وكونهما شرطاً في لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لا يكون مكلفاً للصوم غير مرخص له في تركه الا ان يكون مقبلاً من اهل التكليف ولا خلاف ان كونه من اهل التكليف شرط في صحة الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من اهل التكليف في الشهر لم يتوجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه ايضاً ان المجنون معنى يستحق به الولاية عليه اذا دام به فكان بمنزلة الصغير اذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم ويقارن الاغماء هذا المعنى بعينه لانه لا يستحق عليه الولاية بالاغماء وان طال وفارق المعنى عليه المجنون والصغير وانسب الاغماء النوم في باب نفى ولاية غيره عليه من اجله : قد فان قيل لا يصح خطاب المعنى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب ان لا يلزمه القضاء بالاغماء : قد قيل له الاغماء وان منع الخطاب بالصوم في حال وجوده قاله اصلاً آخر في استحباب القضاء وهو قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) واطلاق اسم المريض على المعنى عليه جائز سائغ فوجب اعتبار عمومته في استحباب القضاء عليه وان لم يكن مخاطباً به حال الاغماء واما المجنون فلا يتأوله اسم المريض على الاطلاق فلم يدخل فيمن اوجب الله عليه القضاء واما من افاق من جنونه في شئ من الشهر فأنما الزموه القضاء بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر اذ كان من اهل التكليف في جزء منه اذ لا يخلو قوله (فن شهد منكم الشهر) ان يكون المراد به شهود جميع الشهر او شهود جزء منه وغير جائز ان يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لا يكون شاهداً لجميع الشهر الا بعد مضيه كله ويستحيل ان يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لان الماضي من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلنا انه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر انه لا خلاف ان من طرأ عليه شهر رمضان وهو من اهل التكليف ان عليه الصوم في اول يوم منه لشهوده جزءاً من الشهر فثبت بذلك ان شرط تكليف صوم الشهر كونه من اهل التكليف في شئ منه : قد فان قيل فواجب اذا كان ذلك على ما وصفت من ان المراد ادراك جزء من الشهر ان لا يلزمه الا صوم الجزء الذي ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فن شهد بعض الشهر فليصمه ذلك البعض : قد قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل انه لولا قيام الدلالة على ان شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذي يقتضيه ظاهر اللفظ استراق الشهر كله في شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على ان المراد البعض دون

الجميع في شرط لزوم حملناه عليه وبقي حكم اللفظ في إيجاب الجميع اذ كان الشهر اسماً
لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيئاً من الشهر فليصم جميعه : فان قيل فاذا افاق
وقد بقيت ايام من الشهر يلزمك ان لا توجب عليه قضاء ماضى لاستحالة تكليفه صوم
الماضى من الايام وينبى ان يكون الوجوب منصرفاً الى ما بقى من الشهر : قيل له انما يلزمه
قضاء الايام الماضية لا صومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما امر به
من القضاء ألا ترى ان الناسى والمضى عليه والناسى كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه
بفعل الصوم في هذه الاحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء
وكذلك ناسى الصلاة والناسى عنها فان الخطاب بفعل الصوم يتوجه اليه على معنيين احدهما
فعله في وقت التكليف والآخر قضاؤه في وقت غيره وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله في حال
الانعام والنسيان والله اعلم

باب الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا ان المراد شهود بعضه واختلف
الفقهاء في الصبي يبلغ في بعض رمضان او الكافر يسلم فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
وزفر ومالك بن انس في الموطأ وعبد الله بن الحسن والليث والشافعي يصومان ما بقى وليس
عليهما قضاء ماضى ولا قضاء اليوم الذي كان فيه البلوغ او الاسلام وقال ابن وهب عن مالك
احب الى ان يقضيه وقال الاوزاعي في الغلام اذا احتام في النصف من رمضان انه يقضى
ما مضى منه فانه كان يطبق الصوم وقال في الكافر اذا اسلم لا قضاء عليه فيما مضى وقال
أصحابنا يستحب لهما الامساك عما يمسك عنه الصائم في اليوم الذي كان فيه الاحتلام
او الاسلام : قال ابو بكر رحمه الله قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا
منه وان كونه من اهل التكليف شرط في لزومه والصبي لم يكن من اهل التكليف قبل
البلوغ فغير جائز الزامه حكمه وايضاً الصغر ينافي مع صحة الصوم لان الصغر لا يصح صومه
وانما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه ألا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضاء
الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر فدل ذلك على انه غير جائز الزامه
القضاء فيما تركه في حال الصغر ولو جاز الزامه قضاء ماضى من الشهر لجاز الزامه قضاء
الصوم للعام الماضي اذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية
مع اطاقته للصوم وجب ان يكون ذلك حكمه في الشهر الذي ادرك في بعضه واما الكافر
فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم الاعلى شرط تقديم الايمان
ومنافاة الكفر لصحة الصوم فان شبه الصبي وليس كالمجنون الذي يفق في بعض الشهر
في الزامه القضاء لما مضى من الشهر لان الجنون لا ينافي مع صحة الصوم بدلالة ان من جن في صيامه
لم يبطل صومه وفي هذا دليل على ان الجنون لا ينافي مع صحة صومه وان الكفر ينافي فيها فان شبه

الصغير من هذا الوجه وان اختلفا في باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لا يستحقه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عن اسم في بعض رمضان قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يعفر لهم ما قد سلف) وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يحجب ما قبله والاسلام يهدم ما قبله وانما قال اصحابنا يسكت المسلم في بعض رمضان والصبي بقية يومهما عن الاكل والشرب من قبل انه قد طرى عليهما وهما مفطران حال لو كانت موجودة في اول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب ان يكونا مأمورين بالامساك في مثله اذا كانا مفطرين والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى انه امر الاكلين بالقضاء وامرهم بالامساك مع كونهم مفطرين لانهم لو لم يكونوا قد اكلوا لامروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطراً عليه في بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة في اوله كيف كان يكون حكمه فان كان مما يلزمه بها الصوم امر بالامساك وان كان مما لا يلزمه لم يؤمر به ومن اجل ذلك قالوا في الحائض اذا طهرت في بعض النهار والمسافر اذا قدم وقد افطر في سفره انهما مأموران بالامساك اذ لو كانت حال الطهر والاقامة موجودة في اول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت في بعض النهار لم تؤمر بالامساك اذ الحيض لو كان موجوداً في اول النهار لم تؤمر بالصيام : فان قيل فهلا بحث لمن كان مقبلاً في اول النهار ثم سافر ان يفطر لان حال السفر لو كانت موجودة في اول النهار ثم سافر كان مباحاً الافطار : قيل له لم نجعل ما قدمنا علة للافطار وللصوم وانما جعلناه علة لامساك المفطر فاما اباحة الافطار وحظره فله شرط آخر غير ما ذكرنا * وقد حوى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) احكاماً اخرى غير ما ذكرنا * منها دلالة على ان من استبان له بعد ما أصبح انه من رمضان فعليه ان يتبدى صومه لان الآية لم تفرق بين من علمه من الليل او في بعض النهار وهي عامة في الحالين جميعاً فاقضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المعنى عليه والمجنون اذا افاقا في بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يتبدى الصيام في ذلك الوقت لانهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطاً لزوم الصوم * وفي الآية حكم آخر يدل ايضاً على ان من نوى بصيامه في شهر رمضان تطوعاً او عن فرض آخر انه مجزئ عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقاً غير مقيد بوصف ولا بخصوص بشرط نية الفرض فعلى اي وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره * وفيها حكم آخر يدل ايضاً على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وانه غير جائز له الافطار مع كون اليوم محكوماً عند سائر الناس انه من شعبان * وقد روى روح بن عباد عن هشام واشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده انه لا يصوم الامام * وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح في رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم

قبل الناس ولا يفطر قبلهم أخشى أن يكون شبهه فاما الحسن فانه أطلق الجواب في انه لا يصوم وهذا يدل على انه وان تبين الرؤية من غير شك ولا شبهة انه لا يصوم واما عطاء فانه يشبه أن يكون اباح له الافطار اذا جاوز على نفسه الشبهة في الرؤية وانه لم يكن رأى حقيقة وانما تخيل له ما ظنه هلالا * وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه اذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس * وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول انه اذا لم يكن عالماً بدخول الشهر لم يحجره صومه ويحتج بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال فأنما الزم الفرض على من علم به لان قوله (من شهد) بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كمنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الى اليقين ولا اشتباه كالاسير في دار الحرب اذا صام شهراً فاذا هو شهر رمضان فقالوا لا يحزى من كان هذا وصفه ويحكي هذا القول عن جماعة من السلف * وعن مالك والشافعي فيه قولان احدهما انه يحزى والاخر انه لا يحزى * وقال الاوزاعي في الاسير اذا اصاب عين رمضان اجزأه وكذلك اذا اصاب شهراً بعده * واصحابنا يحزون صومه بعد ان يصادف عين الشهر او بعده ولا نعلم خلافا بين الفقهاء انه اذا تحزى شهراً وغلب على ظنه انه رمضان ثم صار الى اليقين ولا اشتباه انه رمضان انه يحزىه وكذلك اذا تحزى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تبين انه الوقت يحزىه * وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وان احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وان لم يعلم به من قبل ان ذلك انما هو شرط في لزومه ومنع تأخيريه واما نفي الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الامر على ما قال من منع جوازه لوجب ان لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب ولم يعلم بربط رمضان القضاء لانه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على انه ليس شرط جواز صومه العلم به كالم يكن شرط وجوب قضاء العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهداً له في باب لزومه قضاءه اذا لم يصم وجب ان يكون شاهداً له في باب جواز صومه متى صادف عينه وايضا اذا احتمل قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) ان يعنى به كونه من اهل التكليف في الشهر على ما تقدم بيانه فواجب ان يحزىه على اى حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من اهل التكليف فاقضى ظاهراً الآية جوازه وان لم يكن عالماً بدخوله واحتج ايضاً من ابي جوازه عند فقد العلم بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين قالوا فاذا كان مأموراً بفعل الصوم لرؤية متقدمة فانه متى لم يره ان يحكم به انه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان اذا كان صوم شعبان غير مجزئ عن رمضان وهذا ايضاً غير مانع جوازه كالايمتاع وجوب القضاء اذا علم بعد ذلك انه من رمضان وانما كان محكوماً بانه من شعبان على شرط فقد العلم فاذا علم بعد ذلك انه من رمضان فتنى علم انه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بداهة

من انه من شعبان فكان حكماً بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك
مراعى فان استبان انه من رمضان اجزاء وان لم يستبين له فهو تطوع ب فان قيل وجوب
قضاؤه اذا افطر فيه غير دال على جوازه اذا صامه لان الحائض يلزمها القضاء ولم يدل
وجوب القضاء على الجواز ب قيل له اذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب
ان يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضاؤه اذا افطر فيه كالجنون والصبي لانك زعمت
ان المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه ان كان
حكم الوجوب مقصوراً على من شهد دون من لم يشهد ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز
اذا صام وحكم القضاء اذا افطر واما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة
شهودها للشهر وعلمها به لانها مع علمها به لا يجزئها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب
القضاء بافطارها اذ ليس لها فعل في الافطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث
لم يجزها صومها هـ وفيها وجه آخر من الحكم وهو ان من الناس من يقول اذا طرى عليه شهر
رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الافطار ويروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن
عبيدة وابي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وارايم والشعبي ان شاء افطر
اذا سافر وهو قول فقهاء الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر
فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين
الزام فرض الصوم في حال كونه مقيماً لا انه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله (ومن كان
مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخرى) ولم يفرق بين من كان مقيماً في اول الشهر ثم سافر
وبين من كان مسافراً في ابتدائه فدل ذلك على ان قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)
مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر بعدها وايضاً لو كان المعنى فيه ما ذكرنا لوجب
ان يجوز لمن كان مسافراً في اول الشهر ثم اقام ان يفطر لقوله تعالى (ومن كان مريضاً
او على سفر فعدة من ايام اخرى) وقد كان هذا مسافراً وكذلك من كان مريضاً في اوله ثم
برى و وجب ان يجوز له الافطار بقضية ظاهرة اذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما
لم يكن قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخرى) مانعاً من لزوم صومه اذا
اقام او برى ز في بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك
قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة وقد نقل اهل السير وغيرهم ان شاء الله
صلى الله عليه وسلم السفر في رمضان في عام الفتح وصومه في ذلك السفر وافطاره بعد صومه
وامره الناس بالافطار مع آثار مستفيضة وهي مشهورة غير محتاجة الى ذكر الاسانيد وهذا
يدل على ان مراد الله في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة
في الزام الصوم وترك الافطار ح قوله تعالى (فليصمه) قال ابو بكر رحمه الله قد تكلمنا
في معنى قوله جل وعلا (فمن شهد منكم الشهر) وما تضمنه من الاحكام وحواء من المعاني
بما حضر ونشكم الآن بمشيئة الله وعونه في معنى قوله (فليصمه) وما حواه من الاحكام

وانتظمه من المعاني فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوي وصوم شرعي فاما الصوم اللغوي فاصله الامساك ولا يختص بالامساك عن الاكل والشرب دون غيرها بل كل امساك فهو مسمى في اللغة صوماً قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوماً) والمراد الامساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيه (فلن اكلم اليوم انساناً) وقال الشاعر
وخيل صيام يلكن اللجم

وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وخيل تملك اللجم
وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لانها كالمسكة عن الحركة
وقال امرؤ القيس

فدعها وسل الهمة عنك بحسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ في اللغة * وهو في الشرع يتناول ضرباً من الامساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناول في اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعي هو الامساك عن كل شيء لاستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلوا الانسان من المتضادات حتى لا يكون ساكناً ولا متحركاً ولا آكل ولا تاركاً ولا قائماً ولا قاعداً ولا مضطجعاً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلماً ان الصوم الشرعي ينبغي ان يكون مخصوصاً بضرب من الامساك دون جميع ضروبه فالضرب الذي حصل عليه اتفاق المسلمين هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الامصار مع ذلك الامساك عن الحقة والسعوط والاستقاء عمداً اذا ملائمة ومن الناس من لا يوجب في الحقة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الاستقاء وروى عن ابن عباس انه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الامصار على خلافه لانهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل الى الجوف من جراحة جأنة او آفة فقال ابو حنيفة والشافعي عليه القضاء وقال ابو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف في ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفطره وقال الاوزاعي تفطره واختلف ايضا في بلع الحصة فقال اصحابنا ومالك والشافعي تفطره وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا في الصائم يكون بين اسنانه شيء فيأكله متعمداً فقال اصحابنا ومالك والشافعي لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر انه قال اذا كان بين اسنانه شيء من لحم او سويق او خبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثوري استح له ان يقضي وقال الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم

واختلفوا في الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حي مستحب له ان يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعاً وان أصبح جنباً وقال في الحائض اذا طهرت من الليل ولم تنفسل حتى أصبحت فعلها قضاء ذلك اليوم فهذه امور منها متفق عليه في ان الامساك عنه صوم ومنها يختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في المساكول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (فالا ن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاباح الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم من اولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما اباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة فيه على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالة وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الصوم الشرعي على ما سئله ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعي وان لم يكن هو امساكاً ولا صوماً الاسلام والبلوغ اذ لا خلاف ان الصغير غير مخاطب بالصوم في احكام الدنيا فان الكافر وان كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو في حكم من لم يخاطب به في احكام الدنيا فانه لا يجب عليه قضاء المتروك منه في حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء في الثاني والعقل يختلف فيه على ما بينا من اقاويل اهل العلم في المجنون في رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروريات الصوم * وهو على ثلاثة انحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم في الذمة * فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان في الذمة فغير جائز الا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفي للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلغ الحصة ونحوها يوجب الافطار وان لم يكن مأكولاً في العادة وانه ليس بعذاء ولا دواء من قبل ان قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) قد انطوى تحته الاكل فهو عموم في جميع ما اكل ولا خلاف انه لا يجوز له بلع الحصة مع اختلافهم في ايجاب الافطار واتفاقهم على ان النية عن بلع الحصة صدر عن الآية فوجب ذلك ان يكون مراداً بها فاقضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول الحصة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات فهي دالة ايضاً على وجوبه في اكل الحصة * ويدل عليه ايضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم من أكل أو شرب ناسياً فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء اذا أكله عمداً واما السموط والدواء الواصل بالجماعة او الامة فالاصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ

في الاستشاق الا ان تكون صائماً فامر بالمبالغة في الاستشاق ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ما وصل بالاستشاق الى الحلق او الى الدماغ انه يفطر لولا ذلك لما كان لهيه عنها لاجل الصوم معنى مع امره بها في غير الصوم وصار ذلك اصلاً عند ابي حنيفة في إيجاب القضاء في كل ما وصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من مخارق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان او من غيرها لان المعنى في الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان الامتناع منه في العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل خلقه لان جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن التحفظ منه باطباق الفم عنه فان قيل فان ابا حنيفة لا يوجب الافطار في الاحليل القضاء عنه قيل له انما لم يوجه لانه كان عنده انه لا يصل الى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصاً وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة افطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبرا وصوله الى الجوف من مخارق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان عنه واما وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمداً دون من ذرعه عنه فان القياس ان لا يفطره الاستقاء عمداً لان الفطر في الاصل هو من الاكل وما جرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس انه لا يفطره الاستقاء عمداً لان الافطار مما يدخل وايس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشياء الخارجة من البدن لا يوجب الافطار بالاتفاق فكان خروج عنه بمنابها وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للآثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ولاحظ للنظر مع الآثر والاثبات هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه عنه لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء عنه فان قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق في الاكل ناسياً عنه قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على نبه وصدقه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال روى ايضاً حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الاوزاعي عن يعيش بن الوليد ان معدان بن ابي طلحة حدثه ان ابا الدرداء حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء فافطر قال فقلت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وانا صبيت له وضوء وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابي قال سمعت يحيى بن ايوب يحدث عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي مرزوق عن حيش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب ماء فقلت يا رسول الله الم لك صائماً فقال بلى ولكني قئت وانما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار عنه فان قيل قد روى ان عنه لا يفطر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد بن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من الصحابة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يفطر من جاء ولا من احتلم ولا من احتجم عنه قيل له قد روى هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد بن اسلم عن ابي عبيد الله

الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصبح صائماً قد رعه القيء فلم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر فين في هذا الحديث القيء الذي لا يوجب الإفطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمله على معناه وإن لا يسقط أحد الحديثين بالآخر وذلك لأنه متى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر أن متضادان وأمكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعمالهما جميعاً ولم يبلغ أحدهما وإنما قالوا أنه إذا استقاء أقل من مل فيه لم يفطره من قبل أنه لا يتأوله اسم القيء ألا ترى أن من ظهر على لسانه شيء بالجشاء لا يقال أنه قد تقيأ وإنما يتأوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقول في تقدير مل الفم هو الذي لا يمكن إمساكه في الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيأاً * وأما الحجامة فأما قالوا أنها لا تفطر الصائم لأن الأصل أن الخارج من البدن لا يوجب الإفطار كالبول والغائط والعرق والبلن ولذلك لو جرح إنسان أو اقتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولأنه لما ثبت أن الإمساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعي لم يحجز لنا أن نلحق به إلا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الأمة عليه وقد ورد بإباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجاهم قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم صائماً محرماً وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن أيوب بن محمد التيمي عن المثني بن عبد الله عن أنس بن مالك قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة ثمان عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ثم أتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال إذا تبغ بإحدكم الدم فليحتجم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب أبو حصن الكوفي قال حدثنا إبراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا أبو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم ففشى عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعني قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال أنس ما كنا ندع الحجامة للصائم إلا كراهية الجهد * فان قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وروى أبو قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل بالقيح وهو يحتجم وهو أخذ يردى لثمان عشرة خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم * قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح

على مذهب اهل الثقل لان بعضهم رواء عن ابي قلابه عن ابي اسياه عن ثوبان وبعضهم رواء عن ابي قلابه عن شداد بن اوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فاما حديث مكحول فان اصله عن شيخ من الحلي مجهول عن ثوبان وعلى انه ليس في قوله افطر الحاجم والمحجوم اذا اشار به الى عين دلالة على وقوع الافطار بالحجامة لان ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك افطر القائم والقاعد وافطر زيد اذا اشترت به الى عين فلا دلالة فيه على ان القيام يفطر وعلى ان كونه زيدا يفطره كذلك قوله افطر الحاجم والمحجوم لما اشار به الى رجلين باعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز ان يكون شاهدا على حال توجب الافطار من اكل او غيره فاخير بالاظهار من غير ذكر علته وجائز ان يكون شاهدا على غيبة منهما للناس فقال انهما افطرا كما روى يزيد بن ابان عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر انصائم وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وانما المراد منه ابطال ثوابه فاحتمل ان يكون ذكر افطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى ان الاختيار التي روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز ايضا ان يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلاً قد ظلل عليه * واما وجه قولهم فيمن بلغ شيئاً بين اسنانه لم يفطره فهو ان ذلك بمنزلة اجزاء الماء الباقية في فيه بعد غسل فيه لمضمضة ومعلوم وصولها الى جوفه ولا حكم لها كذلك الاجزاء الباقية في فيه هي بمنزلة ماء سقنا الا ترى ان من اكل بالليل سويقاً انه لا يخلو اذا أصبح من بقاء شيء من اجزائه من اسنانه ولم يأمره احد بتقصي اخراجها بالاخلة والمضمضة فدل ذلك على ان تلك الاجزاء لا حكم لها * واما الدباب الواصل الى جوفه من غير ارادته فانما لم يفطره من قبل ان ذلك و سادة غير متحفظ منه الا ترى انه لا يؤمر باطباق الفم وترك الكلام خوفاً من وصوله الى جوفه فاسببه القبار والدخان يدخل الى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من اوجر ماء وهو صائم مكرهاً فيفطر من قبل انه ليس للعادة في هذا تأثير وانما بنا حكم وصول الدباب الى جوفه معلوماً على العادة في فتح الفم بالكلام وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) * واما الحنابة فانها غير مانعة من صحة الصوم لقوله (فالآن باشروهن واستقوا ما تشاء الله بكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر ثم اموا الصيام الى الليل) فاطلاق الجماع من اول الليل الى آخره ومعلوم ان من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنباً وقد حكم الله بصحة صومه بقوله (ثم اموا الصيام الى الليل) وزوت عائشة وام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم القي والحجامة والاحتلام وهو يوجب الحنابة وحكم النبي عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على ان الحنابة لا تنافي مع صحة الصوم

وقد روى أبو هريرة خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا يصوم من يومه ذلك إلا أنه لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أعلم لي بهذا أخبرني به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لأنه قال بدأ ما ناقلت ورب الكعبة من أصبح جنباً فقد افطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وافتي السائل عن ذلك بالافطار فلما أخبر برواية عائشة وأم سلمة تراء من عهده وقال لا أعلم لي بهذا إنما أخبرني به الفضل وقد روى عن أبي هريرة الرجوع عن قيام بذلك حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شهاب قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رجع عن الذي كان يفتي من أصبح جنباً فلا يصوم وعلى أنه لو ثبت خبر أبي هريرة احتمل أن لا يكون معارضاً لرواية عائشة وأم سلمة بأن يريد من أصبح على موجب الجنابة بأن يصح محالطاً لامرأته ومتى أمكننا تصحيح الخبرين واستعمالهما معاً استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض : فان قيل جائز أن يكون رواية عائشة وأم سلمة مستعملة فيما وردت بأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بذلك دون أمته لانهما أضافتا ذلك إلى فعله وخبر أبي هريرة مستعمل في سائر الناس : قيل له قد عقل أبو هريرة من روايته مساواة النبي صلى الله عليه وسلم لغيره في هذا الحكم لانه قال حين سمع رواية عائشة وأم سلمة لا أعلم لي بهذا وإنما أخبرني به الفضل بن العباس ولم يقل أن رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايته إذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي صلى الله عليه وسلم وروايته إنما هي في غيره من الناس فهذا يبطل تأويلك وإيضاً فإنه صلى الله عليه وسلم مساو للامة في سائر الأحكام إلا ما خصه الله تعالى به وأفرده من الجملة بتوقيف الامة عليه بقوله تعالى (فاتبوه) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فهذه الامور التي ذكرنا مما تعبدنا فيه بالامساك عنه في شهر رمضان هي من الصوم المراد به في قوله تعالى (ثم آتموا الصيام إلى الليل) وقوله تعالى (من شهد منكم الشهر فليصمه) فهي إذا من الصوم اللغوي والشرعي جميعاً وأما ما ليس بامساك مما وصفنا فأنما هو من شرائطه ولا يكون الامساك على الوجوه التي ذكرنا صوماً شرعياً إلا بوجود هذه الشرائط وذلك الاسلام والبلوغ والنية وإن تكون المرأة غير حائض فتبي عدم شيء من هذه الشرائط خرج عن أن يكون صوماً شرعياً وأما الإقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لا ينافي صحة الصوم وإنما ينافي لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صام ما لصح صومه : وإنما قلنا البلوغ شرط في صحة لزومه لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن التام حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم ولا خلاف أنه لا يلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على وجه التعليم ليعتاده وليرتد عليه لقوله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) قيل في التفسير ادبهم وعلموهم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وليس ذلك

على وجه التكليف وانما هو على وجه التعليم والتأديب * واما الاسلام فاما كان شرطاً في صحة فعله لقوله تعالى (لئن اشركت ليحبط عملك) فلا تصح له قرينة الاعلى شرط كونه مؤمناً * واما العقل فان فقدت معه النية والارادة فاما ينفي عنه صحة الصوم لعدم النية فان وجدت منه النية من الليل ثم عذب عقله لم ينفي ذلك صحة صومه واما قلنا ان النية شرط في صحة الصوم من قبل انه لا يكون صوماً شرعياً الا بان يكون فاعله متقرباً به الى الله عز وجل ولا تصح القرينة الابالية والقصد لها قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحرى موافقة امره ولما كان شرط كونه متقياً فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الابالية لان التقوى لا تحصل له الا تحرى موافقة امر الله والقصد اليه وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه رغباً عن ان يريد به غيره فهذه اصول في تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين في ان من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات ايجاد النية لها لانها فروض مقصودة لا عيائها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها : فان قيل جميع ما استدلت به على كون النية شرطاً في الصوم وفي سائر الفروض يلزمك شرط النية في الطهارة اذ كانت فرضاً من الفروض : قيل له ليس ذلك على ما ظننت لان الطهارة ليست فرضاً مقصوداً لعينها واما المقصود غيرها وهي شرط فيه فقيل لنا لا اتصلوا الا بطهارة كما قيل لا اتصلوا الا بطهارة من نجاسة ولا اتصلوا الا بستر المورة فليست هذه الاشياء مفروضة لانفسها فلم يلزم ايجاد النية لها الا ترى ان النية نفسها لما كانت شرطاً لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لا عيائها وحكم ما جعل منها شرطاً لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطاً لغيرها وليست ايضاً ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا ايجاد النية في التيمم لانه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً الا بانضمام النية اليه اذ ليس هو طهوراً في نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة في ان كل صوم واجب في الذمة فنسبته الى النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطاً لصحته وشبهه زفر صوم رمضان بالطهارة في اسقاط النية لهما من قبل ان الطهارة مفروضة في اعضاء بعينها فكان الصوم مشبهاً لها في كونه مفروضاً في وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لان العلة التي ذكرها للطهارة غير موجودة في الصوم اذ جعل علة الطهارة انها مفروضة في موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود في الصوم لانه غير موضوع في موضع بعينه وانما هو موضوع في وقت معين لا في موضع معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حو الى البيت لم يكن طائفاً طواف الزيارة وكذلك لو كان يسقى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك

من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معلولها من الطواف والسعي فإن لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة اولى وعلى ان الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من انها غير مفروضة لنفسها وانما هي شرط لغيرها لا على وجه البدل فلم يجب ان تكون النية شرطاً فيها كأنه قيل لا اتصل الا وانت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا اتصل الا مستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالماء واما الصوم فانه مفروض مقصود بعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى آخر وهو انا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللغوي ومنه الصوم الشرعي وان احدهما انما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوماً لغوياً لاحظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية في صوم رمضان ألا ترى ان من امسك في يوم من غير رمضان عما يحسب عتبه الصائم ولم يكن له نية الصوم ان صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مثله لصوم رمضان في جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائماً متطوعاً بالامساك دون النية وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر ان يجعل المعنى عليه اياماً في رمضان اذا لم يأكل ولم يشرب صائماً لوجود الامساك وهذا ان التزمه قائل كان قائلاً قولاً مستثنياً * وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النية كل يوم امان من الليل او قبل الزوال من قبل انا قد بينا ان صوم رمضان لا يصح الا بنية ومن حيث افقر الى نية في اول الشهر وجب ان يكون اليوم الثاني مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه احتاج في دخوله فيه الى نية وقال مالك ما لم يكن وجوبه معيناً من الصيام لم يصح الا بنية من الليل وما كان وجوبه في وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائماً واستغنى عن نية الصيام بذلك فاذا قال لله على ان اصوم شهراً متتابعاً فصام اول يوم انه يحزبه باقى الايام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثوري في صوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزأه قال وقال ابراهيم التيمي له اجر ما يستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثوري يحتاج في صوم رمضان ان ينويه من الليل وقال الاوزاعي يحزبه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعي لا يحزى كل صوم واجب رمضان وغيره الا بنية من الليل ويحزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فاما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثاني الى الدخول فيه والدخول في الصوم لا يصح الا بنية فوجب ان يكون شرط اليوم الثاني ايجاد النية كالיום الاول * فان قيل يكتفى بالنية الاولى وهي نية لجميع الشهر كما يحزى في الصلاة بنية واحدة في اولها ولا يحتاج الى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما ان الصلاة الواحدة لا تحلل ركعاتها صلاة اخرى غيرها كما لا تحلل صيام شهر رمضان صيام من غيره * قيل له لو جاز ان يكتفى بنية واحدة للشهر لحاز ان يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج الى نية لاول يوم لم يحز تلك النية لسائر ايام الشهر كما لا يجوز ان تكون لسائر عمره واما تشبيهه بالصلاة فلا معنى له لان الصلاة انما اكتفى

فيها نية واحدة لان الجميع مفعول بتحريمه واحدة ألا ترى انه لا يصح بعضها دون بعض فكانت
الركعات كلها مبنية على تلك التحريمه ألا ترى انه متى ترك ركعة حتى خرج منها بطلت
صلاته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان بان افطر فيه لم يبطل عليه صوم سائر الشهر
ومن جهة اخرى انه لا يخرج من الصلاة بفعل الركعة الاولى فلم يحتاج الى نية اخرى اذ النية
انما يحتاج اليها للدخول فيها فاما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي
صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم فاحتاج بعد الخروج
من صوم اليوم الاول الى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك الا بالنية المتجددة * وانما
اجاز اصحابنا ترك النية من الليل في كل صوم مستحق العين اذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى
(فن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فواجب ان يكون مأموراً بصومه
وواجب ان يحزبه اذا فعل ما امر به ومن جهة السنة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه بعث الى اهل الموالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم
بقية يومه وقد روى انه امر الآكلين بالقضاء * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن
علي بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهل قال حدثنا يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة
عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال ائمت النبي صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء فقال
اصمتكم يومكم هذا قالوا لا قال فامضوا يومكم هذا واقضوا فدل ذلك على معنيين احدهما
ان صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك امر بالقضاء من اكل والثاني انه فرقي بين الآكلين ومن
لم يأكل فامر الآكلين بالامساك والقضاء والذين لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على ان من الصوم
ما كان مفروضاً في وقت بعينه فجاز ترك النية من الليل لانه لو كان شرط صحته ايجاد النية له
من الليل لما امرهم بالصيام ولكانوا حينئذ بمنزلة الآكلين في باب امتناع صحة صومهم ووجوب
القضاء عليهم فثبت بما وصفت انه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له
من الليل وانه جائز له ان يتسدى النية له في بعض النهار * فان قيل انما جاز ترك النية له
من الليل لان الفرض لم يكن تقدم قبل ذلك الوقت وانما هو فرض مبتدأ لزمهم في بعض
النهار فلذلك اجزى له مع ترك النية من الليل واما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز
الا ان يوجد له نية من الليل * قيل له لو كان ايجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب
ان يكون عدمها مانعاً صحته كما انه لما كان ترك الاكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده
مانعاً منه وان لا يختلف في ذلك حكم الفرض المبتدأ في بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما
امر النبي صلى الله عليه وسلم الآكلين بالامساك وامرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك الاكل
من شرائط صحته ولم يأمر تارك النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم اذا ابتدأوه
في بعض النهار ثبت بذلك ان ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين
وصار ذلك اصلاً في نظائره مما يوجه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه انه يصح
نية يحدتها بالنهار قبل الزوال * فان قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف

يستدل بالنسخ على صوم ثابت الحكم مفروض ❦ قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام الصلاة ولم يمنع نسخها من الاستدلال بقوله تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن) في انبات التحخير في اجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك نزل في شأن صلاة الليل ❦ وانما قالوا انه يجزى ان ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روى في بعض الاخبار ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى اهل العوالي فقال من تغدى منكم فامسك ومن لم يتغدى فليصم والغداء على ما قبل الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداة قبل الزوال او بين لهم ان جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداة والا كان اقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداة لو كان حكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب ان يكسو هذا اللفظ فأنذته لئلا يخلو كلام النبي صلى الله عليه وسلم عن فائدة وجب ان يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده ❦ وانما اجازوا ترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمي البجلي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدوله فيصوم قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتينا فيقول هل عندكم من طعام فان كان والا قال فاني اذا صائم ❦ فان قيل اذا لم يعزم النية من الليل حتى اصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الاكل فلا يصح له صوم يومه ❦ قيل له قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا مامضى من النهار عاريا من نية متقدمة مانعا من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل في اول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية في اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وايضا فلو نوى الصوم من الليل ثم عزيت نيته لم يكن عزوب نيته مانعا من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه استحباب النية له فلذلك جاز ترك النية في اول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل في اول النهار ثم اكل في آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل في الابتداء والبقاء واختلف ذلك في حكم النية فلذلك اختلفوا ولم يمنع ان يكون غير ناء للصوم في اوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون مامضى من اليوم محكوما له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية ❦ فان قيل لما لم يصح له الدخول في الصلاة الابنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم ❦ قيل له هذا غلط لانه لا خلاف بين المسلمين في جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح

نائمًا وان صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولونوى الصلاة
 ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح الابنية يحدتها عند ارادته الدخول فلما لم يكن شرط
 الدخول في الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول في الصلاة مقارنة النية لم يحز
 ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول في ابتدائها ولم يحز اعتبار الصوم بالصلاة
 في حكم النية وايضاً قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتسدى صوم التطوع
 في بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا ايضاً انه
 لا يصح له الدخول في صلاة التطوع الابنية تقارنها فعلما ان نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة
 من الوجه الذي ذكرت * واما ما كان من الصوم الواجب في الذمة غير مقروض في وقت معين
 فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال لا صيام لمن لم يزم عليه من الليل وكان عموم ذلك يقتضي ايجاد النية من الليل لسائر
 ضروب الصوم الا انه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلماء للدلالة له
 وخصصاء من الجملة وبقي حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء
 رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين وای وقت ابتداء فيه فهو وقت فرضه
 فكان كسائر الصوم الواجب في الذمة * والاحكام المستفادة من قوله (فن شهد منكم الشهر
 فليصمه) الزام صوم الشهر من كان منهم شاهداً له وشهود الشهر ينقسم الى انحاء ثلاثة العلم به
 من قولهم شاهدت كذا وكذا والاقامة في الحضر من قولك مقيم ومساقر وشاهد وغائب
 وان يكون من اهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ فرض ايام معدودات على قول
 من قال ان صوم الايام المعدودات كان فرضاً غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضاً التخيير
 بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وافاد ان من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر
 وهو ان من علم بالشهر بعدما أصبح او كان مريضاً قبرا ولم يأكل ولم يشرب او مسافراً
 قدم فعليه صومه اذ هم شاهدون للشهر وافاد ان فرض الصيام مخصوص بمن شهد
 الشهر دون غيره وان من ليس من اهل التكليف او ليس بمقيم او لم يعلم به فغير لازم له
 وافاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه لمن شهد وافاد
 ان مراده بعض الشهر لاجمعه في شرط لزوم الصوم وان الكافر اذا اسلم في بعضه والصبي
 اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان من نوى بصيامه تطوعاً اجزاء لورود الامر مطلقاً
 بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد بشرط فاقصر جوازه على اى وجه صامه
 ويحتج به من يقول انه اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يحزه ويحتج به ايضاً من يقول اذا
 طرى عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر
 فليصمه) * فهذا الذي حضرنا من ذكر فوائد قوله (فن شهد منكم الشهر) ولاندفع
 ان يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها في وقت غيره او يستبطنها
 غيرنا واما ما تضمنه قوله (فليصمه) فهو ما قدمنا ذكره من الامور التي امرنا بالامساك عنها

في حال الصوم منها متفق عليه ومنها مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرائطه وان لم يكن صوما في نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر بعون الله وكرمه

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقال تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعاً وعشرين نظره فان رآه فذلك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحب او قتره اصبح مفطراً وان حال دون منظره سحب او قتره اصبح صائماً قال وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب : قال ابو بكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر في اعتبار رؤية الهلال في ايجاب صوم رمضان فدل ذلك على ان رؤية الهلال هي شهود الشهر وقد دل قوله (يسئلونك عن الاهلة) على ان الليلة التي يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضي * وقد اختلف في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له فقال قائلون اراد به اعتبار منازل القمر فان كان في موضع القمر لو لم يحل دونه سحب وقتره ورؤى يحكم له بحكم الرؤية في الصوم والافطار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية وقال آخرون فعدوا شعبان ثلاثين يوماً اما التأويل الاول فساقت الاعتبار لا محالة لا يجابه الرجوع الى قول المتجمين ومن تعطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس) فعلق الحكم فيه برؤية الاهلة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز ان يكون الحكم فيه متعلقاً بما لا يعرفه الاخواص من الناس ممن عسى لا يسكن الى قولهم والتأويل الثاني هو الصحيح وهو قول عامة الفقهاء وابن عمر راوى الخبر وقد ذكر عنه في الحديث انه لم يكن يأخذ بهذا الحساب وقد بين في حديث آخر معنى قوله فاقدروا له بنص التأويل فيه وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا شرح بن النعمان قال حدثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر عنده شهر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلاثين فوضح هذا الخبر معنى قوله فاقدروا بما سقط به تأويل المتأولين وبدل على بطلان تأويلهم ايضاً ما رواه حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سحب او قتره فعدوا ثلاثين فامر عليه السلام بعد ثلاثين مع جواز الرؤية لو لم يحل

بيننا وبينه سحاب او قرة ولم يوجب الرجوع الى قول من يقول لو لم يحل بيننا وبينه
 حائل من سحاب او غيره لرأيناه وقد روى في ذلك ايضاً ما هو اوضح من هذا وهو
 ما حدثنا عبدالله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا
 ابوداود الطيالسي قال حدثنا ابو عوانة عن سالك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال صوموا رمضان لرؤيته فان حال بينكم غمامة او ضباب فاكلوا عدة شهر
 شعبان ثلاثين ولا تستقلوا رمضان بصوم يوم من شعبان فاجب عدة شعبان ثلاثين عند
 حدوث الحائل بيننا وبين رؤيته من سحاب او نحوه فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب
 المنجمين خارج عن حكم الشريعة * وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه لدلالة الكتاب
 ونص السنة واجماع الفقهاء بخلافه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا
 لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين هو اصل في اعتبار الشهر ثلاثين الا ان يرى قبل ذلك
 الهلال فان كل شهر غم علينا هلاله فعلياً ان تعدد ثلاثين هذا في سائر الشهور التي يتعاقبها
 الاحكام وانما يصير الى اقل من ثلاثين برؤية الهلال ولذلك قال اصحابنا من آجر داره
 عشرة اشهر وهو في بعض الشهر انه يكون تسعة اشهر بالاهلة وشهر ثلاثين يوماً يكمل
 الشهر الاول من آخر شهر بمقدار نقصانه لان الشهر الاول ابتدؤه بغير هلال فاستوفى له
 ثلاثين يوماً وسائر الشهور بالاهلة فلم يعتبر غيرها وقالوا لو آجره في اول الشهر لكانت كلها
 بالاهلة * وقد اختلف في الشهادة على رؤية الهلال فقال اصحابنا جميعاً تقبل في رؤية هلال
 رمضان شهادة رجل عدل اذا كان في السماء غلة وان لم تكن في السماء غلة لم يقبل الا شهادة الجماعة
 الكثيرة التي يوجب خبرها العلم وقد حكى عن ابي يوسف انه حد في ذلك خمسين رجلاً وكذلك
 هلال شوال وذى الحجة اذا لم يكن بالسماء غلة فان كان بالسماء غلة لم يقبل فيها الا شهادة عدلين يقبل
 مثلها في الحقوق وقال مالك والثوري والاوزاعي والليث والحسن بن حي وعبدالله لا يقبل
 في هلال رمضان وشوال الا شهادة عدلين وقال المزني عن الشافعي ان شهد على رؤية هلال
 رمضان عدل واحد رأيت ان اقبله للاثر فيه والاحتياط والقياس في ذلك ان لا يقبل
 الا شاهدان ولا اقبل على رؤية هلال الفطر الا عدلين * قال ابو بكر انما اعتبر
 اصحابنا اذا لم يكن بالسماء غلة شهادة الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم لان ذلك فرض
 قد عمت الحاجة اليه والناس مأمورون بطلب الهلال فغير جائز ان يطلبه الجمع الكثير
 ولا غلة بالسماء مع توافي همهم وحرصهم على رؤيته ثم يراه نفر اليسير منهم ولا يراه
 الباقيون مع صحة ابصارهم وارتفاع الموانع عنهم فاذا اخبر بذلك نفر اليسير منهم دون كاقهم
 علمنا انهم غالطون غير مصيبين فاما ان يكونوا رأوا خيالاً فظنوه هلالاً او تعمدوا الكذب
 اذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع وهذا اصل صحيح تقضي العقول بصحته وعليه مبنى امر الشريعة
 والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال الشبهة على الاعمار والحشو
 وعلى من لم يتيقن ما ذكرنا من الاصل * ولذلك قال اصحابنا ما كان من احكام الشريعة بالناس

حاجة الى معرفته فسيل نبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم وغير جائز اثبات مثله
 باخبار الآحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء
 مع عدم تسمية الله عليه فقالوا لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرهما فغير
 جائز ان يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك ووقف الكافة عليه واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على
 ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مأمورون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول اليهم
 وغير جائز لها تضييع موضع الحجة فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم
 توقيف في هذه الامور ونظائرهما وجائز ان يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله
 الساقلون الافراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر
 يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده
 ثلاثاً قبل ان يدخلها في الاناء فانه لا يدري اين بات يده وقد ينسا اصل ذلك في اصول
 الفقه * وبتضييع هذا الاصل دخلت الشبهة على قوم في آحادهم القول بان النبي صلى الله عليه
 وسلم نص على رجل بعينه واستخافه على الامة وان الامة كتمت ذلك واخفته فضلووا واضلوا
 وردوا معظم شرائع الاسلام وادعوا فيه اشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لامن جهة نقل الجماعات
 ولامن جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين ان يدعوا في الشريعة ما ليس منها وسهلوا للاسماعيلية
 والزنادقة السبيل الى استدعاء الضعفة والاعتماد الى امر مكتوم زعموا حين اجابوهم الى تجوز
 كتمان الامة مع عظمتها في النفوس وموقعها من القلوب فحين سمحت نفوسهم بالاجابة
 الى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا انها من المكتوم وتأولوها تأويلات زعموا ان ذلك تأويل
 الامام فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم في مذهب الحرمية في حال والصائبين في اخرى على حسب
 ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة انفسهم بالتسليم لهم ما ادعوه وقد علمنا ان يجوز
 كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوة النبي عليه السلام ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الانبياء لان
 مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف همهم وتباعد اوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامة
 فجائز عليهم ايضا التواطؤ على الكذب اذ كان ما يجوز فيه التواطؤ على الكتمان جائز فيه التواطؤ
 على وضع خبر لا اصل له فيوجب ذلك ان لا تأمن ان يكون المخبرون بمعجزات النبي صلى الله
 عليه وسلم كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كما تواطؤوا على كتمان النص على الامام ومن
 جهة اخرى ان الناقلين لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين زعمت هذه القرقة الضالة
 انها كفرت وارتدت بعدموت النبي صلى الله عليه وسلم يكتمانها امر الامام وان الذين لم يرتدوا
 منهم كانوا خمسة اوستة وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر
 الجمل الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب
 فصار صحة النقل متصورة على العدد اليسير فليزهم دفع معجزات النبي صلى الله عليه وسلم
 وابطال نبوته عليه السلام فان قيل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين

وإيام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فيه شيئاً فأنما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من احدى وجهين اما ان يكون لم يكن
 من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفي هذا ما يبطل اصلك الذي بنيت
 عليه من ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلا بد ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف
 الامة عليه او ان يكون قد كان من النبي عليه السلام توقيف للكافة على شيء بعينه فلم
 تنقله حين ورد اليك من طريق الآحاد وفي ذلك هدم قاعدتك ايضاً في اعتبار نقل الكافة فيما
 عمت به البلوى ب قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذي بينا عليه الكلام في المسئلة
 وذلك انا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته
 وذلك مثل الامامة والفروض التي تلزم العامة واما ما ليس بفرض فهم مخيرون في ان يفعلوا ما شاؤوا
 منه وانما الخلاف بين الفقهاء فيه في الافضل منه وليس على النبي صلى الله عليه وسلم
 توقيفهم على الافضل مما خيروهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من امر الاذان والاقامة
 وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الامور التي نحن مخيرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء
 في الافضل منها فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فيه من طريق الآحاد ويحمل الامر على ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قد كان منه جميع ذلك تعليماً منه وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا
 عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه الى غيره مع عموم بلواهم به فالذي ذكرناه من الخبر عن رؤية
 الهلال اذا لم تكن بالسما علة من الاصل الذي قدمنا ان ما عمت به البلوى فسيل ورود اخبار
 التواتر الموجبة للعلم واما اذا كان بالسما علة فان مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم
 الا الواحد والاثان من خلل السحاب اذا انجاب عنه لم يسترد قبل ان يتبينه الآخرون فلذلك قبل
 فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم ب وانما قبل اخبارنا خبر الواحد في هلال
 رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا
 حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس انهم شكوا في هلال رمضان مرة
 فارادوا ان لا يقوموا ولا يصوموا فجاء اعرابي من الحرة فشهد انه رأى الهلال فأتى به النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال أشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله قال نعم وشهد انه رأى الهلال
 فأمر بلالا ان ينادي في الناس فنادى في الناس ان يقوموا وان يصوموا قال ابوداود وان يقوموا كلمة
 لم يقاهم الا حماد بن سلمة ب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن
 عبد الرحمن السمرقندي وانا بحديثه اتقن قال حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله بن وهب
 عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن ابي بكر بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال
 فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رأيت فصام وامر الناس بصيامه وايضاً فان صوم
 رمضان فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول اخبار
 الآحاد كاخبار الآحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في احكام الشرع الذي ليس من
 شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعيد والمحدود في القذف اذا كان عدلاً كما قبل

في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ما عاضد القياس من الآثار المروية فيه * واما
هلال شوال وذى الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الشهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم في الاحكام
لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبد الرحيم ابو يحيى
البرازي قال اخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن ابي مالك الاشجعي قال حدثنا حسين بن
الحريث الجدلي من جديلة قيس ان امير مكة خطب ثم قال عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان نترك لرؤية الهلال فان لم نره وشهد شاهدا عدل نكنا بشهادتهما فالت الحسين بن
الحريث من امير مكة فقال لا ادري ثم لقيني بعد ذلك فقال هو الحريث بن حاطب اخو محمد بن حاطب
ثم قال الامير ان فيكم من هو اعلم بالله ورسوله مني وشهد هذا من رسول الله صلى الله عليه
وسلم واوما بيده الى رجل قال الحسين فقلت لشيخ الى جني من هذا الذي اوما اليه الامير
قال عبد الله بن عمر وصدق كان اعلم بالله منه فقال بذلك امرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم * فقوله امرنا ان نترك لرؤية الهلال انما هو على صلاة العيد والذبح يوم التحرر
لوقوع اسم النكس عليهما دون صوم رمضان لان الصوم لا يتأوله هذا الاسم مطلقا وقد
يتناول الصلاة والذبح ألا ترى الى قوله تعالى (فدية من صيام او صدقة او نسك)
فجعل النكس غير الصيام والدليل على ان النكس يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم التحرر ان اول نكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح
فسمى الصلاة نسكا وقد سمي الله الذبح نسكا في قوله (ان صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله) وفي قوله (او صدقة او نسك) فثبت بذلك ان قوله عهد الينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان نترك بشهادة شاهدي عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح
يوم التحرر فوجب ان لا يقبل فيه اقل من شاهدين ومن جهة اخرى ان الاستظهار
بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاستظهروا للفطر بشهادة رجلين لان الامساك فيما
لا صوم فيه خير من الاكل في يوم الصوم : فان قيل في هذا ترك الاستظهار لانه جائز
ان يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهد فاذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين
فلست تأمن ان تكون صائما يوم الفطر وفيه موقعة المحذور وضد الاحتياط : قيل له
انما حظر علينا الصوم فيه اذا علمنا انه يوم الفطر فاما اذا لم يثبت عندنا انه يوم الفطر فالصيام
فيه غير محذور فاذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله احوط من تركه
لما بينا حتى ثبت انه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته * وقوله عز وجل (فمن شهد
منكم الشهر فليصمه) يدل على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان لان الشاك غير شاهد
لشهر اذ هو غير عالم به فغير جائزه ان يصومه عن رمضان ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين فحكم لليوم الذي
غم علينا دلاله بانه من شعبان وغير جائز ان يصام شعبان عن رمضان مستقبلا ويدل عليه
ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفضل بن محمد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح

قال حدثنا بقية عن علي القرشي قال احبرني محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الدأداة وهو اليوم الذي يشك فيه لا يدري من شعبان هو ام من رمضان حدثنا محمد بن بكر حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال حدثنا ابو خالد الاحمر عن عمرو بن قيس عن ابي اسحاق عن صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة فتحنى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين الا ان يوافق ذلك صوماً كان بصومه احكم ومعاني هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ولا يرى اصحابنا بأساً بان يصومه تطوعاً لان النبي صلى الله عليه وسلم لما حكم بانه من شعبان فقد اباح صومه تطوعاً وقد اختلف في الهلال يرى نهراً فقال ابو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي اذا رأى الهلال نهراً فهو ليلة المستقبل ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن علي بن ابي طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وانس بن مالك وابي وائل وسعيد بن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان احدهما انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو ليلة الماضية واذا رآه بعد الزوال فهو ليلة المستقبل وبه اخذ ابو يوسف والثوري وروى سفيان الثوري عن الركين بن الربيع عن ابيه قال كنت مع سليمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال فخرجت فاجاء فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه امر الناس ان يفتروا : قال ابو بكر قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) وقد كان هذا الرجل مخاطباً بفعل الصوم في آخر رمضان مراداً بقوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر) فوجب ان يكون داخلاً في خطاب قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) لان الله تعالى لم يخص حالاً من حال فهو على سائر الاحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك او لم يره ويدل عليه ايضاً اتفاق الجميع على ان رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب باتمام الصوم بل كان داخلاً في حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله في عموم اللفظ ويدل عليه ايضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومعلوم ان مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين احدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على انه اذا رأى الهلال في آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الايام فثبت ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهراً قبل الزوال في آخر يوم من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ماضى لقصور مراد النبي صلى الله عليه وسلم على صوم يفعله بعد الرؤية وايضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا

لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل الهلال الذي رأى نهارا الليلة الماضية واحتمل الليلة المستقبلية لكان الاحتمال لذلك جاعله في حكم ما خفى علينا رؤيته فواجب ان يعد الشهر ثلاثين يوماً بقضية قوله عليه السلام فان قيل لما قال عليه السلام وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الامر بالافطار اى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه مزجور عن الافطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقي حكم العموم في رؤيته قبل الزوال فان قيل له مراده صلى الله عليه وسلم رؤيته ليلاً بدلالة ان رؤيته بعد الزوال لا توجب له الافطار لانه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وايضاً لو كان ذلك محمولا على حقيقة لاقتضى ان يكون ما بعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بان مراده الافطار لرؤية متقدمة للرؤية متأخرة عنه لاستحالة امره بالافطار في وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك ان يكون ما بعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وما قبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوماً وبعض يوم وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم للشهر باحد عشرين من ثلاثين او تسعة وعشرين لقوله عليه السلام الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الامة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر في ان الشهر لا يفتك من ان يكون على احد العددين اللذين ذكرنا وان الشهور التي تتعلق بها الاحكام لا تكون الا على احد وجهين دون ان يكون تسعاً وعشرين وبعض يوم وانما نقصان والزيادة بالكسور انما يكون في غير الشهور الاسلامية نحو سهور الروم التي منها ماهو ثمانية وعشرون يوماً وربع يوم وهو شباط الا في السنة الكبيسة فانه يكون تسعة وعشرين يوماً ومنها ماهو واحد وثلاثون ومنها ماهو ثلاثون وليس ذلك في الشهور الاسلامية كذلك فلما امتنع ان يكون الشهر الا ثلاثين يوماً او تسعة وعشرين يوماً علمنا انه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الا ان يرى ليلاً وانه لا اعتبار برؤيته نهاراً لا يجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وايضاً فان الذي قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذي قال فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهاراً في معنى ما قد غمى علينا لاستنباء الامر في كونه لليلة الماضية او المستقبلية وذلك يوجب عدم ثلاثين وايضاً قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب او فترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبي صلى الله عليه وسلم للهلال الذي قد حال بيننا وبينه حائل من سحاب يحكم ما لم ير لو لم يكن سحاب مع العلم بانه لو لم يكن بيتا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب او فترة فعدوا ثلاثين معنى لانه لو كان يستحيل وقوع العلم لنا بان بيتا وبينه حائل من سحاب لما قال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجمل ذلك شرطاً لعد ثلاثين مع علمه بالباس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم

وسلم انما علمنا ان يتنا وبين الهلال حائلا من سحاب لو لم يكن لرأينا ان نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأينا نهارة اولى فوجب ذلك ان يكون حكم هذا اليوم حكم ما قبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو اضعف امراً مما حال يتنا وبين رؤيته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا بانه من الليلة الماضية بل احاط العلم باننا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل يتنا وبينه من سحاب او غيره والله الموفق للصواب

باب قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ قال الشيخ ابو بكر قد دل ما تلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة اوجه احدها ان قوله (فعدة من ايام اخر) قد اوجب القضاء في ايام منكورة غير معينة وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا ان شاء او متتابعاً ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين احدهما انجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ وغير جائز الزيادة في النص الا ينص مثله ألا ترى انه لما اطلق الصوم في ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع لم يلزمه التسامع اذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء في ايام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم الا بدلالة والوجه الثاني قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فكل ما كان اليسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي انجاب التابع نفي اليسر وانبات العسر وذلك متف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعني والله اعلم قضاء عدد الايام التي افطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن اسلم فاخبر الله ان الذي يريد منا اكل عدد ما افطر فغير سائق لاحد ان يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة في حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك في مواضع وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وابي عبيدة بن الجراح وانس بن مالك وابي هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا ان شئت قضيته متفرقا وان شئت متتابعاً وروى شريك عن ابى اسحق عن الحرث عن علي قال اقض رمضان متابعاً فان فرقته اجزأك وروى الحجاج عن ابى اسحاق عن الحرث عن علي في قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب وانه ان فرق اجزاء كرواه شريك وروى عن ابن عمر في قضاء رمضان صمه كما افطرته وروى الاعمش عن ابراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكي قال كنت اطوف مع مجاهد فساله رجل عن صيام من افطر في رمضان أتابع قلت لا فضرب مجاهد في صدرى وقال انها في قراءة ابى متابعات وقال عمرو بن الزبير يتابع وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعي والشافعي ان شاء تابع وان شاء فرق وقال مالك

والثوري والحسن بن صالح يقضيه متابعاً أحب إلينا وإن فرق أجزاءه فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقاً وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه * وقد روى حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن أم هانئ أو ابن بنت أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم ناولها فضل شرا به فشربت ثم قلت يا رسول الله أني كنت صائمة وإني كرهت أن ارد سؤرك فقال إن كان من قضاء رمضان فصومي يوماً مكانه وإن كان تطوعاً فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم إن كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين أحدهما أن التابع غير واجب والثاني أنه ليس بأفضل من التفريق لأنه لو كان أفضل منه لارشدها النبي عليه السلام إليه وبينه لها * ومما يدل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متابع وإنما هو في أيام متجاورة وليس التابع من شرط صحته بدلالة أنه لو افطر منه يوماً لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متابع فإذا لم يكن أصله متابعاً فقضاؤه أخرى بأن لا يكون متابعاً ولو كان صوم رمضان متابعاً لكان إذا افطر منه يوماً لزمه التابع ألا ترى أنه إذا افطر يوماً من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما * فإن قيل قد اطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم في نص الكتاب * قيل له لأنه قد ثبت أنه كان في حرف عبدالله متابعات وروى يزيد بن هارون قال أخبرنا ابن عون قال سألت ابراهيم عن الصيام في كفارة ليمين فقال كافي قرائتنا فصيام ثلاثة أيام متابعات وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية قال كان أبي يقرأها فصيام ثلاثة أيام متابعات وقد بينا ذلك مستقصى في اصول لفقه * فإن قيل لما قال الله (فعدة من أيام أخر) وكان الأمر عندنا جميعاً على الفور وجب أن يلزمه القضاء في أول أحوال الامكان من غير تأخير وذلك يقتضي تعجيل قضائه يوماً بعد يوم وفي وجوب ذلك الزام التابع * قيل له ليس كون الأمر على الفور من لزوم التابع في شيء ألا ترى أن ذلك إنما يلزم على الفور على حسب الامكان وأنه لو أمكنه صوم أول يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه من كون الأمر على الفور التابع ولا استئناف اليوم الذي افطر فيه فدل ذلك على أن لزوم التابع غير متعلق بكون الأمر بالقضاء على الفور دون المهلة وإن التابع له صفة أخرى غيره والله أعلم

باب في جواز تأخير قضاء رمضان

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فوجب العدة في أيام غير معينة في الآية فقال أصحابنا جائز له أن يصوم أي وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية في جواز تأخيره إلى انقضاء السنة والذي عندي أنه لا يجوز تأخيره إلى أن يدخل رمضان آخر وهو عندي على مذهبهم وذلك لأن الأمر عندهم إذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك في اصول الفقه وإذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتاً بالسنة

لما جازله التأخير عن ثاني يوم الفطر اذ غير جائز ان يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه
 بآخر وقت وجوب الفرض الذي لا يجوز له تأخيره عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض
 مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل اليان لافرق بينهما واذا كان كذلك
 وقد علمنا ان مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن اول اوقات امكان قضائه ثبت
 ان تأخيره موقت بمضى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان اوله وآخره معلومين
 جاز ورود العبادة بفعلها من اوله الى آخره وجاز تأخيرها الى الوقت الذي يخاف فوتها
 بتركها لان آخر وقتها الذي يكون مفراطاً بتأخيرها معلوم * وقد روى جواز تأخيره
 في السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن ابي سلمة بن عبدالرحمن قال قالت
 عائشة ان كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما استطع ان اقصيه حتى يأتي شعبان
 وروى عن عمر وابي هريرة قالا لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد بن جبير
 وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهو لاء الساف قد اتفقوا على جواز
 تأخيره عن اول اوقات امكان قضائه * وقد اختلف الفقهاء فيمن اخر القضاء حتى حضر
 رمضان آخر فقال اصحابنا جميعا يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضى الاول ولا فدية عليه وقال
 مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح ان فرط في قضاء الاول اطعم مع القضاء كل يوم
 مسكناً وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعي
 كل يوم مدا وان لم يفرط بمرض او سفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعي اذا فرط في قضاء
 الاول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مداً تضاعفه
 ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعي
 انه اذا مرض في رمضان ثم مات قبل ان يصح ان لا يجب ان يطعم عنه * وحدثنا عبد الباقي بن
 قانع قال حدثنا محمد بن عبدالله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق الضبي قال
 حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن ابيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم لا يرى بأساً بقضاء رمضان في ذي الحجة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن
 موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن ابي عيم
 الجيثاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هيب بن معقل الغفاري وعمر بن العاص صاحبنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمرو اقص رمضان وقال الغفاري لا تفرق بين رمضان
 فقال عمرو تفرق بين قضاء رمضان انما قال الله تعالى (فعدة من ايام اخر) * وحدثنا
 عبدالله بن عبد رب البغلافي قال حدثنا عيسى بن احمد المسقلاني قال حدثنا بقية عن سليمان بن
 ارقم عن الحسن بن ابي هريرة قال قال رجل يا رسول الله على ايام من رمضان افأفرق
 بينه قال نعم ارايت لو كان عليك دين فقضيته متفرقاً اكان يحزبك قال نعم قال فان الله احق
 بالتجاوز والمغفو * فهذه الاخبار كلها تنبئ عن جواز تأخير قضاء رمضان عن اول وقت
 امكان قضائه وقد روى عن جماعة من الصحابة ايجاب الفدية على من اخر قضاء رمضان

الى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران
عن ابيه قال جاء رجل الى ابن عباس فقال مرضت رمضان فقال ابن عباس استمر بك
مرضك او صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال اكان هذا قال لا قال فدعه حتى
يكون فقام الى اصحابه فاخبرهم فقالوا ارجع فاخبره انه قد كان فرجع هو او غيره وسأله فقال
اكان هذا قال نعم قال صم رمضان واطعم ثلاثين مسكينا وقد روى روح بن عباد عن
عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضاء رمضان حتى ادركه رمضان
آخر قال يصوم الذي ادركه ويطعم عن الاول كل يوم مدا من بر ولا قضاء عليه وهذا
يشبه مذهبه في الحامل انها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن ابي هريرة مثل قول
ابن عباس وقد روى عن ابن عمر في ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن ايوب وحيد
عن ابي يزيد المدني ان رجلا احتضر فقال لاهيه ان الله على ديناً وللناس على دين فابدأ
بدين الله فاقضه ثم اقض دين الناس ان على رمضان لم اصمهما فسأل ابن عمر فقال
بدنسان مقلدتان فسأل ابن عباس واخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله ابا عبد الرحمن
ما شأن الدين وشأن الصوم اطعم عن اخيك ستين مسكينا قال ايوب وكانوا يرون انه
قد كان صح بينهما وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران قال سمعت يحيى بن اكرم انه
يقول وجدته يعني وجوب الاطعام عن سنة من الصحابة ولم اجدهم من الصحابة مخالفاً وهذا
جائز ان يريد به من مات قبل القضاء * وقوله تعالى (فعدة من ايام اخر) قد دل على جواز
التفريق وعلى جواز التأخير وعلى ان لا فدية عليه لان في ايجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص
ولا تجوز الزيادة في النص الا بنص مثله وقد اتفقوا على ان تأخيره الى آخر السنة لا يوجب الفدية
وان الآية انما اوجبت قضاء العدة دون غيرها من الفدية ومعلوم ان قضاء العدة في السنة
الثانية واجب بالآية فغير جائز ان يكون المراد في بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية
وفي بعضه القضاء والفدية مع دخولهما فيها على وجه واحد الا ترى انه غير جائز ان يكون
على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز ان يكون بعضهم
لا يقطع الا في عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز ان يكون بعض المرادين
بقوله (فعدة من ايام اخر) مخصوصاً بايجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضاء
والفدية * ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف والاتفاق
وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يحجز اثبات الفدية قياساً وايضاً فان الفدية ماقام مقام الشيء
واجزأ عنه فانما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطاً
قبل ان يقضى فاما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا في باب الحامل والمرضع فذهب
ابن عمر في هذا اظهر في ايجاب الفدية دون القضاء من مذهب من جمعها ومن حديث ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قدمنا ذكره على ان تأخيره لا يوجب الفدية
من وجهين احدهما انه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تأخيره يوجب الفدية

لينة صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني تشبيهه ايام بالدين ومعلوم ان تأخير الدين لا يلزمه شيئاً
 غير قضاؤه فكذلك ما شبهه به من قضاء رمضان : فان قيل لما اتفقنا على انه منهي
 عن تأخيره الى العام القابل وجب ان يجعل مفترطاً بذلك فيلزمه الفدية كالومات قبل ان يقضيه
 لزمته الفدية بالتفريط : قيل له ان التفريط لا يلزمه الفدية وانما الذي يلزمه الفدية
 فوات القضاء بعد الامكان بالموت والدليل على ذلك انه لو اكل في رمضان متعمداً كان مفترطاً
 واذا قضاء في تلك السنة لم يلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على ان حصول التفريط منه
 ليس بعلة لا يحجب الفدية * وحكى على بن موسى التميمي ان داود الاصفهاني قال يجب على من
 افطر يوماً من رمضان لعذر ان يصوم الثاني من شوال فان ترك صيامه فقد اثم وفطر فخرج
 بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا وعن ظاهر قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) وقوله
 (وتكملوا العدة) وخالف السنن التي روينا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك
 قال على بن موسى سأله يوماً فقلت له لم قلت ذلك قال لانه ان لم يصم اليوم الثاني من شوال
 فمات فكل اهل العلم يقولون انه آثم مفطر قد دل ذلك على ان عليه ان يصوم ذلك اليوم لانه
 لو كان موسعاً له ان يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط ان مات من ليلته قال فقلت له ما تقول
 في رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تسباع ثمن موافق هل له ان يتعدها ويشتري
 غيرها فقال لا فقلت لم قال لان القرض عليه ان يمتق اول رقبة يجدها فاذا وجد رقبة لزمه
 القرض فيها واذا لزمه القرض في اول رقبة لم يحجزه غيرها اذا كان واجداً لها فقلت فان اشتري
 رقبة غيرها فاشتقها وهو واجد للاولى فقال لا يحجزه ذلك قلت فان كان عنده رقبة فوجب
 عليه عتق رقبة هل يحجزه ان يشتري غيرها قال لا فقلت لان العتق صار عليه فيها دون
 غيرها فقال نعم فقلت فما تقول ان مات هل يبطل عنه العتق كما ان من نذر ان يعق رقبة
 بعينها فمات يبطل نذره فقال لا بل عليه ان يعق غيرها لان هذا اجماع فقلت وكذلك من وجب
 عليه رقبة بالاجماع ان له ان يعق غيرها فقال نعم تحكي هذا الاجماع فقلت له وعن تحكي
 انت الاجماع الاول فقال الاجماع لا يحكي فقلت والاجماع الثاني ايضاً لا يحكي وانقطع : قال
 ابوبكر وجميع ما قاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثاني من شوال وان من وجب عليه
 رقبة فوجدها انه لا يتعدها الى غيرها خلاف اجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على اهل العلم
 بانهم يجعلونه مفترطاً اذا مات وقد اخره عن اليوم الثاني فليس كما ادعى فان من جعله التأخير
 الى آخر السنة لا يجعله مفترطاً بالموت لان السنة كلها الى ان يحجى رمضان ثان وقت القضاء
 موسع له في التأخير كوقت الصلاة انه لما كان موسعاً عليه في التأخير من اوله الى آخره
 لم يكن مفترطاً بتأخيره ان مات قبل مضي الوقت فكذلك يقولون في قضاء رمضان : فان قيل
 لو لم يكن مفترطاً لما لزمته الفدية اذا مات قبل مضي السنة ولم يقضه : قيل له ليس
 لزوم الفدية علماً للتفريط لان الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول
 داود الاجماع لا يحكي خطأ فان الاجماع يحكي كما تحكي النصوص وكما يحكي الاختلاف

فان اراد بذلك ان كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى حكاية اقاويلهم بعد ان ينشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فان ذلك على ما قال ومع ذلك لا يجوز اطلاق القول بان الاجماع لا يحكى لان من الاجماع ما يحكى فيه اقاويل جماعتهم فيكون ما يحكىه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه ما يحكى اقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا اجماع يحكى اذ كان ترك الآخرين اظهار التكبر والمخالفة قائماً مقام الموافقة فهذان الضربان من اجماع الحاشية والفقهاء يحكيان جميعاً واجماع آخر وهو ما تشترك فيه الحاشية والعامّة كاجماعهم على تحريم الزنا والربا وجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه امور قد علم اتفاق المسلمين عليها وان لم يحكى عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فان عني هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ ان يقال ان مثله لا يحكى وقد يسوغ ان يقال ان هذا الضرب ايضاً يحكى لعلنا باجماع اهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فحائز ان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وانهم مجمعون عليه كما اذا ظهر لنا سلام رجل واظهار اعتقاده الايمان ان يحكى عنه انه مسلم وقال الله تعالى (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وبالله التوفيق

باب الصيام في السفر

قال الله تعالى ﴿ ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ في هذه الآية دلالة واضحة على ان الافطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الافطار فرضاً لازماً لزالّت فائدة قوله (يريد الله بكم اليسر) فدل على ان المسافر مخير بين الافطار وبين الصوم كقوله تعالى (فاقرؤا ما يسر من القرآن) وقوله (فما استيسر من الهدى) فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحمن الجزري عن طاوس عن ابن عباس قال لا تعيب على من صام ولا على من افطر لان الله قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاخبر ابن عباس ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلولا احتمال الآية لما تناولها عليه وايضاً فقال الله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم عطف عليه قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) فلم يوجب عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين احدهما العلم به وحضوره والاخر انه من اهل التكليف فهذا يدل على انه من اهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مرخص له في الافطار وقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) معناه فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى (ومن كان مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام) المعنى فحلق ففدية من صيام ويدل على ان ذلك مضمّر فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزاء ولا قضاء عليه الا ان يفطر فدل على ان الافطار مضمّر فيه

وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعاً
 في الآية على وجه العطف وإذا كان الإفطار مشروطاً في إيجاب العدة فمن أوجب على المسافر
 القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية * واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء
 الأمصار على جواز صوم المسافر غير شئ يروى عن أبي هريرة أنه قال من صام في السفر
 فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافاً وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه
 وسلم بالخبر المستفيض الموجب للعلم بأنه صام في السفر وثبت عنه أيضاً إباحة الصوم في السفر
 منه حديث هشام بن عمرو عن أبيه عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم أصوم في السفر فقال عليه السلام إن شئت فصم وإن شئت فافطر
 وروى ابن عباس وأبو سعيد الخدري والنسب بن مالك وجابر بن عبد الله وأبو الدرداء وسلمة بن
 المحقق صيام النبي صلى الله عليه وسلم في السفر * واحتج من أبي جواز صوم المسافر وأوجب
 عليه القضاء بظاهر قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) قالوا فالعدة
 واجبة في الحالين إذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الأشعري
 وجابر بن عبد الله وأبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر الصيام في السفر
 وبما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا إبراهيم بن
 منذر الحزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن أسامة بن زيد عن الزهري عن أبي
 سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر
 كالمفطر في الحضر وبما روى النسب بن مالك النقشيري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله
 وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع * فأما الآية فلا دلالة لهم فيها
 بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا وأما ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال ليس
 من البر الصيام في السفر فانه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي
 ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال أبو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن
 عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن جابر بن عبد الله أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر فحاز
 أن يكون كل من روى ذلك فأما حكى ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال وساق
 بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد ذكر أبو سعيد
 الخدري في حديثه أنهم صاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح في رمضان ثم أنه قال لهم أنكم
 قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فافطروا فكانت عزيمته من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قال أبو سعيد ثم لقد رأيتني أصوم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وبعد
 ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا
 ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد أنه حدثه عن قرعة قال سألت أبا سعيد
 الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر أيضاً في هذا الحديث علة

امره بالافطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لان الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضاً فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لاجل الفضل واما حديث ابى سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه فان ابى سلمة ليس له سماع من ابيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ومع ذلك فحائز ان يكون كلاماً خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوراً على تلك الحال لمخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم ولما يؤدى اليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فانما يدل على ان الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وان له ان يفطر فيه ولا دلالة فيه على انى الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع وقال اصحابنا الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب الينا لمن قوى عليه وقال الشافعي ان صام في السفر اجزأه وما يدل على ان الصوم فيه افضل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) وذلك عائد الى جميع المذكور في الآية اذ كان الكلام معطوفاً بعضه على بعض فلا يخص شيئ منه الا بدلالة فاقضى ذلك ان يكون صوم المسافر خيراً له من الافطار : فان قيل هو عائد على ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) : قيل له لما كان قوله (كتب عليكم الصيام) خطاباً للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) خطاباً للجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وايضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله (فاستبقوا الخيرات) مدح قوماً فقال (انهم كانوا يسارعون في الخيرات) فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقديمها افضل من تأخيرها وايضاً فعل الفروض في اوقاتها افضل من تأخيرها الى غيرها وايضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم من اراد ان يحج فليجمل فامر النبي صلى الله عليه وسلم بتعجيل الحج فكذلك ينبغي ان يكون سائر الفرائض المفعولة في وقتها افضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عتبة بن مكرم قال حدثنا ابو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الازدي قال حدثني حبيب بن عبد الله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حمولة ياوى الى شيع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب قال حدثني ابي عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادركه رمضان في السفر فذكر معناه فامره بالصوم في السفر وهذا على وجه الدلالة على الافضية لاعلى جهة الايجاب

لانه لا خلاف ان الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك ان الصوم في السفر افضل من الافطار والله اعلم

باب من صام في السفر ثم افطر

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم افطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو اصبح صائما ثم سافر فافطر او كان مسافرا فصام وقدم فافطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر اذا افطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك ان عليه الكفارة وقال لو اصبح صائما في حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا القضاء وقال الاوزاعي لا كفارة على المسافر في الافطار وقال الليث عليه الكفارة ب قال ابو بكر الاصل في ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك انها لا تستحق الایمانم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابةها فاذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر في حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان السفر يبيح الافطار فانه عقد النكاح وملك اليمين في اباحتهما الوطى وان كانا غير مباحين لوطى الحائض الا انهم متفقون على ان وجود السبب المبيح للوطى في الاصل مانع من وجوب الحد وان لم يبيح هذا الوطى بعينه كذلك السفر وان لم يبيح الافطار بعد الدخول في الصوم فانه يمنع وجوب الكفارة اذ كان في الاصل قد جعل سببا لابطاح الافطار فلذلك قلنا اذا افطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم افطر في السفر بعدما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الافطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه ايجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقا عليه في السفر شبه الصائم في قضاء رمضان او في صوم نذر او كفارة فلا تجب عليه الكفارة بافطاره فيه اذ كان له بديا ان لا يصومه ولم يكن لزوم اتمامه بالدخول فيه موجبا عليه الكفارة عند الافطار فكذلك المسافر اذا صام ثم افطر واما اذا اصبح مقبلا ثم سافر فافطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للافطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في اباحتهما الوطى وان لم يبيح وطي الحائض ب فان قيل فهذا لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقبلا فينبغي ان يوجب عليه الكفارة اذ كان فعل الصوم مستحقا عليه في ابتداء النهار ب قيل له لا يجب ذلك لانه قد طرأ من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا واما اذا كان مسافرا فقدم ثم افطر فلا كفارة عليه لانه قد كان له ان لا يصوم بديا فانه الصائم في قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها ب واختلف في المسافر يطر ثم يقدم من يومه والحائض تنطهر في بعض النهار فقال اصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعي

عليهما القضاء. ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن شبرمة في المسافر اذا قدم ولم يأكل شيئاً انه يصوم بقية يومه ويقضى ولو طهرت المرأة من حيضها فانها تأكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك في المرأة تطهر والمسافر يقدم وقد افطر في السفر انه يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعي وروى عن جابر بن زيد مثله وروى الثوري عن عبد الله انه قال من اكل اول النهار قليلاً كل آخره ولم يذكر سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو اصبح ينوي الافطار وهو لا يعلم انه من رمضان فانه يكف عن الاكل والشرب ويقضى فان اكل او شرب بعد ان علم في يومه ذلك فلا كفارة عليه الا ان يكون اكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب عليه الكفارة . قال ابو بكر لما اتفقوا على ان من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما ان الحال الطارئة عليهم بعد الافطار لو كانت موجودة في اول النهار كانوا مأمورين بالصيام فكذلك اذا طرأت عليهم وهم مفطرون امروا بالامساك ويدل على صحة ذلك ايضاً امر النبي صلى الله عليه وسلم ألا تكلن يوم عاشوراء بالامساك مع ايجاب القضاء عليهم فصار ذلك اصلاً في نظائره مما وصفنا واما قول مالك في ايجاب الكفارة عليه اذا اكل جرأة على ذلك فلا معنى له لان هذه كفارة يختص وجوبها بافساد الصوم على وصف وهذا الاكل لم يفسد صوماً بأكمله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى اعلم بالصواب

باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال ابو حنيفة هو عما نوى فان صامه تطوعاً فانه روايتان احدهما انه عن رمضان والاخرى انه تطوع وقال ابو يوسف ومحمد هو عن رمضان في الوجهين جميعاً وقال اصحابنا جميعاً في المقيم اذا نوى بصيامه واجباً غيره او تطوعاً انه عن رمضان ويحزبه وقال الثوري والاوزاعي في امرأة صامت رمضان تطوعاً فاذا هو من شهر رمضان اجزأها وقال من صام في ارض العدو تطوعاً وهو لا يعلم انه رمضان اجزى عنه وقال مالك والليث من صام في اول يوم من رمضان وهو لا يعلم انه رمضان لم يحزبه وقال الشافعي ليس لاحد ان يصوم ديناً ولا قضاء لغيره في رمضان فان فعل لم يحزبه لرمضان ولا لغيره . قال ابو بكر بن عبد بن عون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعاً فتقول الدلالة على صحة قول اصحابنا من طريق الظاهر وجوه احدها قوله عز وجل (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وان تصوموا خيراً لكم) ولم يخص صوماً فهو على سائر ما يصومه من تطوع او فرض في كونه محزباً عن الفرض لانه لا يحلوا الصائم تطوعاً او واجباً غيره ان يكون صوماً عما نوى دون رمضان او يكون ما نوى لاحكامه له بمنزلة من لم يصم او محزباً عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ملغى مانعاً من ان يكون هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه عن رمضان خيراً له وجب ان لا يكون ملغى ولا عما

نوى من غير رمضان ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)
ثم قال في نسق التلاوة (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومعلوم عند جميع
فقههاء الامصار اضمار الافطار فيه وان تقديره فافطر فعدة من أيام أخر فانما اوجب القضاء على
المسافر والمريض اذا افطرا ثبت بذلك ان من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه
اذ قد تضمنت الآية صيام الجميع من المخاطبين الا من افطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه
قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقضى
ظاهر ذلك جوازه على اى وجه اوقع صومه من تطوع او غيره ومن جهة النظر ان صوم رمضان
لما كان مستحق العين في هذا الوقت شبه طواف الزيارة في يوم النحر فعلى اى وجه اوقعه
اجزأ عن الفرض على انه لو نواه عن غيره لم يكن عمن نواه فلولاً انه قد اجزى عن الفرض لوجب
ان يحجزه عما نوى كصيام سائر الايام يحجزى عما نوى ففان قيل ان صلاة الظهر مستحقة العين
لهذا الوقت اذا بقي من الوقت مقدار ما يصل فيه الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل
فقبله وقت الظهر غير مستحق العين لفعلمها لانه يتسع لفعلمها ولغيرها ولا فرق بين اول الوقت
وآخره فاذا كان فعل التطوع في اوله لا يحجزى عن الفرض كذلك في آخره وايضاً فانه
اذا نوى بصلاته في آخر الوقت تطوعاً او فرضاً غيره كان كما نوى وقد اتفقا على ان صوم
عين رمضان لا يحجزى عن غيره فدل انه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولانه
وقت يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه والظهر لها وقت غير انه
اذا اخره كان جائزاً لفعلمها فيه ففان قيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما
لكل امرئ ما نوى يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع ففان قيل له اما قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضميراً محتملاً لمعان من جواز وفضيلة وهو
غير مذكور في اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتجج الى دلالة في اثباته فسقط الاحتجاج به واما
قوله ولكل امرئ ما نوى فان خصمنا يوافقنا في هذه المسئلة انه ليس له ما نوى من تطوع
ولا فرض غيره لانا نقول لا يكون تطوعاً ولا فرضاً غير رمضان وهو يقول لا يكون عن
رمضان ولا عما نوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل على
ظاهره في هذه المسئلة وايضاً قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته
لانه يقتضى ان من نوى الصوم كان صائماً ومن نوى الصلاة كان مصلياً وان لم يفعل شيئاً
من ذلك وقد علم انه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر
الفروض والطاعات ثبت بذلك ان هذا اللفظ غير مكتف بنفسه في اثبات حكمه الا
بقربة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف
ويحتاج الى دلالة في اثباته وما كان هذا وصفه فالاحتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر ان
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى يقتضى جواز صومه اذا نواه تطوعاً
فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا انه اذا لم يحجز عن الفرض لم يحصل له ما نوى فوجب

بقضية قوله ولكل امرئ ما نوى ان يحصل له ما نوى والافقد العينا حكم اللفظ رأساً وايضاً معلوم من فحوى قوله ولكل امرئ ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض او فضيلة او نحوها فيستحق ذلك ولانه غير جائز ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف احكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض او الفضيلة او الحمد او الذم ان كانت النية تقتضي حمده او ذمه واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من احد معنيين اما ان يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم او بطلانه ووجب طلب الدلالة عليه من غيره او ان يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من افادة ما يتعلق به من ثواب او حمد او ذم فاذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته الى ضرب من القرب فواجب ان يحصل له ذلك ثم اقل احواله في ذلك ان لم يكن ثوابه مثل ثواب نوى الفرض ان يكون انقص منه ونقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليصلي الصلاة فيكتب له نصفها رابعها خمسها عشرها فآخبر بنقصان الثواب مع الجواز وبدل على صحة ما ذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب او الحمد والذم قوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه * وزعم الشافعي ان من عليه حجة الاسلام فاحرم ينوى تطوعاً انه يجزيه من حجة الاسلام فاسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله ان فرض الحج على المهلة وانه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك ابعد في الجواز من صوم رمضان لان صوم رمضان مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخير عنه فترك ظاهر قوله على اصله الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولم يلجأ فيه الى نظر صحيح يعضد مقالة وكان الواجب على اصلمهم اعتبار ما يدعون ظاهراً من هذا الخبر * واما على اصلنا فقد بينا ان الاحتجاج به ساقط وافتحنا عن معناه ومقتضاه وانه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يمتنع عليه هذا الأمر * واما المسافر اذا صام رمضان عن واجب عليه قائماً اجاز ذلك ابو حنيفة عما نوى لان فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الامكان من غير ضررين فعله وتركه فاسببه سائر الايام غير رمضان فلما كان سائر الايام جائزاً لمن صامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي انه متى نواه تطوعاً ان يكون تطوعاً على الرواية التي رويت وهي اقيس الروايتين * فان قيل على هذا يلزمه ان يجزي صوم المريض الذي يجوز له الاقطار عن غير رمضان بان نواه تطوعاً او عن واجب عليه للملة التي ذكرتها في المسافر * قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التي ذكرتها في المسافر وذلك لان المعنى الذي وجب القول في المسافر بما وصفناه وانه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه واشبه ذلك حاله في غير رمضان واما المريض فليس كذلك لانه لا يجوز له القطار الامع خشية زيادة الملة والضرر اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من ان لا يضر به الصوم فعليه فعله

او ان يضره فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقا عليه او تركه من غير تخيير فتي صامه وقع عن الفرض اذ كانت اباحة الافطار متعلقة بخشية الضرر فتي فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فاجزى عن صوم الشهر على اى وجه صام والله اعلم

باب في عدد قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فذكر بشرين الوليد عن ابي يوسف وهشام عن محمد بن غير خلاف من احد من اصحابنا قالوا اذا صام اهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية وفي البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضى تسعة وعشرين يوماً فان صام اهل بلد ثلاثين يوماً للرؤية وصام اهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوماً فان عليهم ان يقضوا يوماً وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضى رمضان بالاهلة وذكر عنه اشهب انه سئل عن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء انه يطعم عنه ستين مسكينا لكل مسكين مداً وقال الثوري فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً انه يصوم الذي كان عليه وقال الحسن بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من اوله الى آخره ثم ابتداء شهر يقضيه فكان هذا الشهر الذي يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً اجزاء عن شهر رمضان الذي افطر وان كان ثلاثين يوماً لانه جزء شهر بشهر وان كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر اتم ثلاثين يوماً وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً لان الشهر لا يكون تسعة وعشرين يوماً الا شهر من اوله الى آخره ب قال ابو بكر اما اذا كان الشهر تسعة وعشرين او ثلاثين يوماً ثم اراد المريض القضاء فانه يقضيه بعدد ايام شهر الصوم الذي افطر فيه سواء ابتداء بالهلال او من بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ ومعناه فعدد من ايام اخر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يعني العدد واذا كان الله سبحانه قد اوجب عليه قضاء العدد من ايام اخر لم يحجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذي يقضيه ناقصاً او تاماً ب فان قيل ان كان الذي افطر فيه شهراً وقد قال صلى الله عليه وسلم الشهر تسعة وعشرون الشهر ثلاثون فاي شهر اتي به فقد قضى ما عليه لانه شهر بشهر ب قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من ايام اخر وانما قال فعدة من ايام اخر فلو اوجب استيفاء عدد ما افطر فوجب اتباع ظاهر الآية ولم يحجز العدول عنها الى معنى غير مذكور وبدل عليه ايضاً قوله تعالى ﴿ولتكملوا العدة﴾ يعني العدد فاذا كان الشهر الذي افطر فيه ثلاثين فعليه اكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكمل للعدة فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهراً بشهر واسقط اعتبار العدد وبدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطاره بعض رمضان يوجب قضاء

ما افطر بعدده كذلك يجب ان يكون حكم افطار جميعه في اعتبار عدده واما اذا صام
اهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوماً واهل مصر آخر للرؤية ثلاثين يوماً فأنما اوجب
اصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً قضاء يوم لقوله تعالى (ولتكموا العدة) فوجب
اكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية اهل بلد ان العدة ثلاثون يوماً فوجب على هؤلاء اكمالها
لان الله لم يخص باكمال العدة قوماً دون قوم فهو عام في جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى
(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد اريد بشهود الشهر المسلم به لان من لا يعلم به فليس
عليه صومه فلما صح له العام بان الشهر ثلاثون يوماً برؤية اهل البلد الذين رأوه وجب عليه
صومه ❦ فان قيل انما هو على من علم به في اوله ❦ قيل له هو على من علم به في اوله وبعد
انقضائه الا ترى ان من كان في دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه ان عليه
ان يقضيه فدل ذلك على ان الامر قد تناول الجميع ويدل عليه ايضاً قوله صلى الله عليه وسلم
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين والذين صاموا تسعة
وعشرين قد غم عليهم رؤية اولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب
عليهم ان يعدوا ثلاثين ❦ فان قيل قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته يوجب
اعتبار رؤية كل قوم في بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم في سائر البلدان وكل قوم رأوا
الهلال فالقرض عليهم العمل على رؤيتهم في الصيام والافطار بقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على ان على اهل كل بلد ان يصوموا
لرؤيتهم وان يفتروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من اهل سائر الآفاق ثبت بذلك
ان كلامهم مخاطب برؤية اهل بلده دون غيرهم ❦ قيل له معلوم ان قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته عام في اهل سائر الآفاق وانه غير مخصوص بأهل بلد دون
غيرهم واذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية اهل بلد في الصوم والافطار وجب
اعتبار رؤية غيرهم ايضاً فاذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوماً وقصد صام غيرهم ايضاً
للرؤية ثلاثين فعلى هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوماً
واما المحتج باتفاق الجميع على ان على كل اهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار
رؤية غيرهم فأنما يوجب ذلك عندنا على شريطة ان لا تكون رؤية غيرهم مخالفة
لرؤيتهم في حكم العدد فكلفوا في الحال ما يمكنهم اعتباره ولم يكلفوا ما لا سبيل لهم
اليه في معرفته في ذلك الوقت فتى بينين لهم غيره عملوا عليه كالحال بينهم وبين منظره
سحاب اوضاع وشهد قوم من غيرهم انهم قد رأوه قبل ذلك لزمتهم العمل على ما خبرهم
به دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية ❦ وقد روى في ذلك حديث يحتج به المخالف
في هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل
قال حدثنا اسماعيل بن جعفر قال حدثني محمد بن ابي حرملة قال اخبرني كريب ان ام الفضل
بنت الحرث بعته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وانا بالشام

فراينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال
 متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم وراى الناس وصاموا وصام معاوية
 فقال لكنا رأينا ليلة السبت فلا يزال نصومه حتى نكمل الثلاثين او نراه فقلت اولاً تنكثني
 برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يدل
 على ما ذكر لانه لم يحك جواب النبي صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن هذه يعنيها فاجاب به
 وانما قال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشبه ان يكون تأول فيه قوله صلى الله عليه
 وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالة على ما قلنا ظاهر على ما قدمنا
 فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا * وقد ذكر عن الحسن البصري ما حدثنا محمد بن بكر قال
 حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن معاذ قال حدثني ابي قال حدثني الاشعث عن الحسن
 في رجل كان بمصر من الامصار فصام يوم الاثنين وشهد رجلان انهما رآيا الهلال ليلة الاحد
 قال لا يقضى ذلك اليوم ذلك الرجل ولا اهل مصره الا ان يعلموا ان اهل مصر من الامصار
 قد صاموا يوم الاحد فيقضوه وليس في هذا الخبر انهم صاموا لرؤية اول غيرها ومثلنا انما
 هي في اهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين * وقد يحتج المخالف
 في ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبيد قال
 حدثنا حماد في حديث ايوب عن محمد بن المنكدر عن ابي هريرة ذكر النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم فيه قال وفطركم يوم تفطرون واصحاكم يوم تصحون وكل عرفة موقف وكل منى
 منحر وكل حجاج مكة منحر وكل جمع موقف * وروى ابو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن
 المدني قال حدثني عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تصحون
 قالوا وهذا يوجب ان يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطروهم يوم افطروا وهذا قد يجوز
 ان يريد به ما لم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخص به اهل بلد دون غيرهم فان وجب ان يعتبر
 صوم من صام الاقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الاكثر فيكون ذلك صوماً
 للجميع ويلزم من صام الاقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق
 النقل فثبت بعضهم ولم يثبت الآخرون وقد تكلم ايضا في معناه فقال قائلون معناه ان الجميع
 اذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم واذا اختلفوا احتاجوا الى دلالة من غيره لانه لم يقل
 صومكم يوم يصوم بعضكم وانما قال صومكم يوم تصومون وذلك يقضى صوم الجميع وقال آخرون
 هذا خطاب لكل واحد في نفسه واخباره متعبد بما عنده دون ما هو عنده غيره فمن صام يوماً على
 انه من رمضان فقد ادى ما كلف وليس عليه بما عنده غيره شئ لان الله تعالى انما كلفه بما عنده
 لا بما عنده غيره ولم يكلفه المغيب عند الله ايضا * قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)
 قال ابوبكر روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك ان اليسر الافطار في السفر والعسر
 الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الافطار في السفر لمن يجهد الصوم ويضربه كما روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل الذي ظلل عليه في السفر وهو صائم ليس من البر الصيام في السفر فافادت الآية ان الله يريد منكم من الصوم ما يسر لا ما تعسر وشق لانه صلى الله عليه وسلم قد صام في السفر وباح الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متبعاً لأمر الله عاملاً بما يريد الله منه فدل ذلك على ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) غير ناف لجواز الصوم في السفر بل هو دال على انه ان كان يضره فالله سبحانه غير مرید منه ذلك وانه مكروه له ويدل على ان من صام في السفر اجزاء ولا قضاء عليه لان في ايجاب القضاء اثبات العسر ولان لفظ اليسر يقتضي التخيير كما روى عن ابن عباس واذا كان مخيراً في فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل ايضا على ان المريض والحامل والمرضع وكل من خشي ضرر الصوم على نفسه او على الصبي فعليه ان يفطر لان في احتمال ضرر الصوم ومشقته ضرباً من العسر وقد نفي الله تعالى عن نفسه ارادة العسر بنا وهو نظير ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم ما خير بين امرين الا اختار اليسر هـ وهذه الآية اصل في ان كل ما يضر بالانسان ويجهده ويحلب له مرضاً او يزيد في مرضه انه غير مكلف به لان ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشي الى الحج ولا يجد زاداً وراحلة فقد دلت الآية انه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال ايضا على ان من فرط في قضاء رمضان الى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر ونفي اليسر ويدل على ان سائر الفروض والوافل انما امر بفعلها او ابحت له على شريطة نفي العسر والمشقة الشديدة ويدل ايضا على ان له ان يقضي رمضان متفرقاً لانه ذكر ذلك عقيب قوله (فعدة من ايام اخر) ودلالة ذلك عليه من وجهين احدهما ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قد اقتضى تخير العبد في القضاء والثاني ان قضاء متفرقاً أولى بمعنى اليسر وابتعد من العسر وهو ينفي ايضا ايجاب التسابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من اوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لانه ينفي معنى اليسر ويثبت العسر هـ وقد دلت الآية على بطلان قول اهل الجبر والقائلين بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون لان تكليف العبد ما لا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من اعسر العسر وقد نفي الله تعالى عن نفسه ارادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو انه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التي يلحقه ضرر عظيم في الصوم فاعل لما لم يرد الله منه بقضية الآية واهل الجبر يزعمون ان كل ما فعله العبد من معصية او كفر فان الله مریده منه وقد نفي الله بهذا ما نسبوه اليه من ارادة المعاصي ويدل ايضا من وجه آخر على بطلان قولهم وهو ان الله تعالى قد اخبر في هذه الآية انه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وانه لم يرد منهم ان يكفروا ليستحقوا عقابه لان مرید ذلك غير مرید لليسر بل هو مرید للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول اهل الجبر وانهم وصفوا الله تعالى بما تنافى عن نفسه ولا يليق به قوله عز وجل (ولتكملاوا العدة ولتذكروا الله على ما سداكم)

قال أبو بكر قد دل قوله (ولتكموا العدة) على معان منها أنه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا أكمال العدة ثلاثين يوماً أي شهر كان ليان النبي صلى الله عليه وسلم ذلك على الوجه الذي بينا فقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين فجعل أكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفاء الهلال وبدل أيضاً على جواز قضاء رمضان متتابعاً أو متفرقاً لاخباره أن الفرض فيه أكمال العدة وذلك يحصل به متفرقاً كان أو متتابعاً وبدل على أن وجوب قضاؤه ليس على الفور لأنه إذا كان المقصد أكمال العدة وذلك قد يحصل على أي وجه صام فلا فرق بين فعله على الفور أو على المهلة مع حصول أكمال العدة وبدل على أنه لا فدية على من أخر قضاء رمضان وأنه ليس عليه غير القضاء شيء لأنه أخبر أن مراده من أكمال العدة وقد وجد وفي إيجاب الفدية زيادة في النص وأثبت ما ليس هو من المقصد وبدل على أن من أفطر في شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً أنه غير جائز له أن يصوم شهراً بالهلال تسعة وعشرين يوماً لقوله تعالى (ولتكموا العدة) وذلك يقتضي استيفاء العدد فالقائل بجواز الإقصار على نقصان العدد يخالف لحكم الآية وبدل على أن أهل بلد إذا صاموا تسعة وعشرين يوماً للرؤية وأهل بلد آخر إذا صاموا للرؤية ثلاثين أن على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً أن يقضوا يوماً لقوله تعالى (ولتكموا العدة) وقد حصل عدة رمضان ثلاثين لأهل ذلك البلد فعلى الآخرين أن يكملوها كما كان على أولئك أكمالها إذ كان الله لم يخص بعضاً من كل شيء وأما قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) فإنه روى عن ابن عباس أنه كان يقول حقاً على المسلمين إذا نظروا إلى هلال سوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله (ولتكموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وروى عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلى وإذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن علي وإبي قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا خرجوا إلى المصلى وروى جبير بن مطعم عن علي أنه ركب بقلته يوم الأضحي فلم يزل يكبر حتى أتى الجبانة وروى ابن أبي ذيب عن سبعة مولى ابن عباس قال كنت أقود ابن عباس إلى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شأن الناس أكراماً أم فاقول لا فيقول أنجائين الناس فانكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلى وهذا يدل على أن المراد عند التكبير المذكور في الآية وهو التكبير الذي يكبره الإمام في الخطبة مما يصح أن يكبر الناس معه وما روى عنه أنه حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال سوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم في أنفسهم وقد روى عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الأضحي يكبر ويرفع صوته حتى ينجي المصلى وروى عن زيد بن أسلم أنه تأول ذلك على تكبير يوم الفطر واختلاف فقهاء الأمصار في ذلك فروى المصنف عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال يكبر الذي يذهب إلى العيد يوم الأضحي ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال

ابو يوسف يكبر يوم الاضحي والفطر وليس فيه شيء موقت لقوله تعالى (ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال عمرو سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى وانما التكبير الواجب في صلاة العيد وذكر الطحاوي ان ابن ابي عمير كان يحكي عن اصحابنا جميعا ان السنة عندهم في يوم الفطر ان يكبروا في الطريق الى المصلى حتى يأتوه ولم تكن تعرف ما حكاها المصلي عنهم وقال الاوزاعي ومالك يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا قال مالك ويكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام وقال في موضع آخر حتى يفتح الامام الصلاة ❦ قال ابو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعده وحمة المعروفة به وزوال الشكوك واما القول فالاعتقاد بصفاة المصلي واسماؤه الحسن وسائر مامدح با نفسه واما العمل فعبادته بما يعبده من الاعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول الا بعد مقدمة الاعتقاد بالقلب على الحد الذي وصفنا وان تحرى بجميع ذلك موافقة امر الله كما قال عز وجل (ومن اراد الآخرة) ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا) فشرط بديا تحرى موافقة امر الله بذكره ارادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعي وعقد ذلك كله بشرطة الايمان بقوله (وهو مؤمن) ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الاعمال نسأل الله تعالى ان يجعلنا من اهل هذه الآية وان يوفقنا الى ما يؤدبنا الى مرضاته ❦ واذا كان تكبير الله تعالى ينقسم الى هذه المعاني التي ذكرنا وقد علمنا لاحالة ان اعتقاد التوحيد والايمان بالله ورسوله شرط في سائر لقرب وذلك غير مختص بشيء من الطاعات دون غيرها ومعلوم ايضا ان سائر المفروضات التي يتعلق وجوبها باسباب اخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت ان التعظيم المذكور في هذه الآية ينبغي ان يكون متعلقا باكمال عدة رمضان واولى الاشياء به اظهار لفظ التكبير ثم جائز ان يكون تكبيرا يفعله الانسان في نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز ان يكون المراد مآثوله كثير من السلف على انه التكبير المفعول في الخروج الى المصلى وجائز ان يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فابها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولا دلالة في اللفظ على وجوبه لان قوله تعالى (ولتكبروا الله) لا يقتضي الوجوب اذ جائز ان يتناول ذلك النفل الا ترى اننا تكبر لله وانعظمه بما نظهره من التكبير نفلا ولا خلاف بين الفقهاء ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر قائما فعله استحبابا ومع ذلك فانه متى فعل ادنى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية الا ان ما روى من ذلك عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف من الصدر الاول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى يدل على انه مراد الآية فالأظهر من ذلك ان فعله

مندوب اليه ومستحب لاحتما واجبا * والذي ذكره ابن ابي عمران هو اولى بمذهب ابي حنيفة وسائر اصحابنا لما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من طريق الزمري وان كان مرسلًا وعن السلف فلان ذلك موافق لظاهر الآية اذ كانت تقتضي تحديد تكبير عند اكمال العدة والفطر اولى بذلك * من الانهي واذا كان ذلك عنده مستوفا في الانهي فالفطر كذلك لان صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والحطبة بعدهما وسائر سنتهما فكذلك ينبغي ان تكون سنة التكبير في الخروج اليهما * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول اهل الجبر لان فيها ان الله قد اراد من المكلفين اكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمدوه ويشكروه على نعمته وهدايته لهم الى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكروا ان كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلالة هذه الآية ان الله لم يرد من احد ان يعصيه ولا ان يترك فروضه واوامره بل اراد من الجميع ان يطيعوه ويشكروه مع ما دلت العقول عليه بان فاعل ما اريد منه مطيع للمريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريدا للمعاصي لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام

قال الله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ﴾ الى قوله ﴿ ثم اتوا الصيام الى الليل ﴾ روى عن ابن عباس ان ذلك كان في الفرض الاول من الصيام بقوله تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ وانه كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع الى القابلة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان في الصوم الاول وروى عطية عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروى الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن ابي ليلى عن اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا ثم ان رجلا من الانصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فاصبح صائما فاجهده الصوم وجاء عمر وقد اصاب امرأته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانزل الله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ﴾ ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم * والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين اهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله ﴿ فلا رفث ولا فسوق ﴾ انه مراجعة النساء بذكر الجماع * قال المعراج

عن اللغة اورث التكلم

فاولى الانبياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء ذكر الجماع

ليس لها حكم يتعلق بالصوم لافيا سلف ولا في المتألف فعلم ان المراد هو ما كان محرماً عليهم من الجماع فابيح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الحظر وقوله تعالى ﴿هَن لِبَاس لَكُمْ وَانْتُمْ لِبَاس لِهَن﴾ بمعنى هَن كاللباس لكم في اباحة المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه • قال النابغة الجعدي

اذا ما الضجيع شئ عطفه • تثنت عليه فكانت لباسا

ويحتمل ان يريد باللباس السر لان اللباس هو ما يستر وقد سمي الله تعالى الليل لباساً لانه يستر كل شئ يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما يستر صاحبه عن التخطي الى ما يهتك من الفواحش ويكون كل واحد منهما متعففاً بالآخر مستترا به • وقوله تعالى ﴿عَلَّمَ اللَّهُ انْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ انْفُسَكُمْ﴾ ذكر للحال التي خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالى الصوم واستدعاء لشكره عليها • ومعنى قوله (تَخْتَانُونَ انْفُسَكُمْ) اي يستأثر بعضكم بعضاً في مواضع المحظور من الجماع والاكل والشرب بعد التوم في ليالى الصوم كقوله (تَقْتُلُونَ انْفُسَكُمْ) يعني يقتل بعضكم بعضاً • ويحتمل ان يريد به كل واحد في نفسه بانه يخونها وسماه خائناً لنفسه من حيث كان ضرراً عائداً عليه • ويحتمل ان يريد به انه يعمل عمل المستأثر به فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة • وقوله تعالى ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لانفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والاباحة كقوله تعالى (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) يعني والله اعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) يعني تخفيفه لان قاتل الخطأ لم يفعل شيئاً يلزمه التوبة منه • وقوله تعالى ﴿وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ يحتمل ايضاً العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لانفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه عفا عنهم في الخيانة • ويحتمل ايضاً التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو يعبر به في اللغة عن التسهيل كقول النبي صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسهيله وتوسعته • وقوله تعالى ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالى الصوم • والمباشرة هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع قال زيد بن اسلم هي الواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة التكاثر وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل (ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد) • وقوله ﴿وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ قال عبد الوهاب عن ابيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزاء عن ابن عباس (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال الرخصة التي كتب الله لكم • قال ابو بكر اذا كان المراد بقوله (فَالآنَ

(باشروهن) الجماع فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) لا ينبغي ان يكون محمولا على الجماع
 لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى امكنا لستعمال كل لفظ على فائدة محددة
 فغير جائز الاقتصار بها على فائدة واحدة وقد افاد قوله (فالآن باشروهن) اباحة الجماع
 فالواجب ان يكون قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) على غير الجماع * ثم لا يخلو من ان
 يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه ابوالجوزاء عن ابن عباس او الولد على ما روى عنه
 وعن غيره ممن قدمنا ذكره او الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه
 المعاني ولولا احتمالها لما تأوله الساف عليها وجب ان يكون محمولا على الجميع وعلى ان الكل
 مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولا تباع رخصة الله تعالى
 ولطلب الولد فيكون العبد مأجورا على ما يقصده من ذلك ويكون الامر بطلب الولد على معنى
 ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثركم بالام
 يوم القيامة وكان سأل زكريا ربه ان يرزقه ولداً بقوله (فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث
 من آل يعقوب) وقوله ﴿وكلوا واشربوا﴾ اطلاق من حظر كقوله (فاذا قضيت الصلوة
 فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله (واذا حللتم فاصطادوا) ونظائر ذلك
 من الاباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الاباحة لا على الإيجاب والاندب *
 واما قوله ﴿حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود﴾ قال ابوبكر
 قد اقتضت الآية اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخط الابيض من الخط الاسود
 من الفجر * روى ان رجلاً منهم حملوا ذلك على حقيقة الخط الابيض والاسود وتبين احدهما
 من الآخر منهم عدى بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ابو داود قال حدثنا مسدد قال
 حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا ابن
 ادريس المعنى عن حصين عن الشعبي عن عدى بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية (حتى يتبين
 لكم الخط الابيض من الخط الاسود) قال اخذت عقلاً ابيض وعقلاً اسود فوضعتهما
 تحت وسادتي فنظرت فلم اتين فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان
 وسادك اذا العريض طويل انما هو الليل والنهار قال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار *
 قال وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد الباقي قال
 حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن ابي غسان محمد بن مطرف قال اخبرنا ابو
 حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض
 من الخط الاسود) ولم ينزل (من الفجر) قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم
 في رجله الخط الابيض والخط الاسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له فانزل الله
 بعد ذلك (من الفجر) فعلموا انه انما يعني بذلك الليل والنهار * قال ابوبكر اذا كان قوله
 (من الفجر) مبيناً فيه فلا لباس على احد في انه لم يرد به حقيقة الخط لقوله (من الفجر)
 ويشبه ان يكون انما اشتبه على عدى وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقة قبل نزول قوله

(من الفجر) وذلك لان الحيط اسم للحيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة في سواد الليل وبياض النهار وجائز ان يكون ذلك قد كان شائعا في لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الآية وان عدى بن حاتم ومن اسكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لانه ليس كل العرب تعرف ساثر لغاتها وجائز مع ذلك ان يكونوا عرفوا ذلك اسم الحيط حقيقة وليااض النهار وسواد الليل مجازا ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم اخبرهم بمراد الله تعالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر) فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسم السواد الليل وبياض النهار في الجاهلية قبل الاسلام مشهورا ذلك عندهم قال ابو داود الايادي

ولما اضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خيطا نارا

وقال آخر في الحيط الاسود

قد كاد يبدو او بدت تباشره وسدف الحيط الهيم ساره

فقد كاد ذلك مشهورا في اللسان قبل نزول القرآن به وقال ابو عبيدة معمر بن المثنى الحيط الابيض هو الصبح والحيط الاسود الليل قال والحيط هو اللون يذوق قيل كيف شبه الليل بالحيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا ان الصبح انما شبه بالحيط لانه مستطيل او مستعرض في الافق فاما الليل فليس بينه وبين الحيط تشابه ولا مشاكهة يذوق قيل له ان الحيط الاسود هو السواد الذي في الموضع قبل ظهور الحيط الابيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للحيط الابيض الذي يظهر بعده فمن اجل ذلك سمي الحيط الاسود وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تحديد الوقت الذي يحرم به الاكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبدالله بن سواده القشيري عن ابيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحورك اذان بلال ولا بياض الافق الذي هكذا حتى يستطيع به وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبدالله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يمتد لكم الاحمر فذكر في هذا الخبر الاحمر ولا خلاف بين المسلمين ان الفجر الابيض المعترض في الافق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال عليه السلام لعدى بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم يذكر الحمرة يذوق قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نهارا الا ان الشمس لم تطلع يذوق قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من اخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى (حتى يبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) فاجب الصوم والامساك

عن الأكل والشرب بظهور الحيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة أن حمل على حقيقته كان مباحاً لما حظرته الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الأكل نهائياً في الصوم مع تحريم الله تعالى إياه بالقرآن والسنة ولوثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الأكل في ذلك الوقت لأنه لم يعز الأكل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما أخبر عن نفسه أنه أكل في ذلك الوقت لأن النبي صلى الله عليه وسلم فكونه مع النبي صلى الله عليه وسلم في وقت الأكل لادلالة فيه على علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك منه وإقراره عليه ولوثبت أنه عليه السلام علم بذلك وإقراره عليه احتمال أن يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماء نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الحياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن نونس بن سيف عن الحرث بن زياد عن أبي رهم عن العرياض بن سارية قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السحور في رمضان فقال هلم إلى الغداء المبارك فسمى السحور غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمنع أن يكون حذيفة سمى الوقت الذي تسحر فيه نهائياً لقربه من النهار ﷺ قال أبو بكر فقد وضع بماثلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه صلى الله عليه وسلم أن أول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الأفق وأن الفجر المستطيل إلى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان * وقد اختلف أهل العلم في حكم الشك في الفجر فذكر أبو يوسف في الأملاء أن أبا حنيفة قال يدع الرجل السحور إذا شك في الفجر أحب إلى فإن تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً في الأصل وقال أن أكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سبعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه أن أكل وهو شك قضى يوماً وقال أبو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه أن كان في موضع يستين الفجر ويرى مطلعاً من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستين له الفجر وهو قول الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر) قال وقال أبو حنيفة أن كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل وإن أكل فقد أساء وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع قضى والام يقض وسواء كان في سفر أو حضر وهذا قول زفر وأبي يوسف وبه نأخذ وكذلك روى عنهم في الشك في غيوبة الشمس على هذا الاعتبار ﷺ قال أبو بكر وبني أن يكون رواية الأصل ورواية الأملاء في كراهيتهم الأكل عند الشك في الفجر محمولين على ما رواه الحسن بن زياد لأنه فسر ما أجملوه في الروايتين الأخريين ولأنها موافقة لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس أنه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر في الصوم فقال أحدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فاكل وكذلك روى عن ابن عمر وذلك في حال أمكن فيها الوصول إلى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال تعالى (حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط

(الأسود من الفجر) فأباح الأكل إلى أن يتبين والتبين إنما هو حصول العلم الحقيقي ومعلوم
 أن ذلك إنما امرؤا به في حال يمكنهم فيها الوصول إلى العلم الحقيقي بطلوعه وأما إذا كانت
 ليلة مقمرة أولية غيم أوفى موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط للصوم
 إذ لا سبيل له إلى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الإمساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة
 قال حدثنا يزيد بن أبي مريم السلولي قال سمعت أبا الجوزاء السعدي قال قلت للحسن بن
 علي ما تذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ما يريبك إلى ما لا يريبك
 فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا
 أحمد بن يونس قال حدثنا أبو شهاب حدثنا ابن عون عن الشعبي قال سمعت النعمان بن بشير ولا اسمع
 أحد بعده يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الحلال بين وإن الحرام بين
 وبينهما أمور متشابهات وسأضرب في ذلك مثلا إن الله حمى حمى وإن حمى الله ما حرم وأنه
 من رجع حول الحمى يوشك أن يخاطه وأنه من يخاط الريبة يوشك أن يحجر وحدثنا محمد بن بكر
 قال حدثنا أبو داود قال حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي قال أخبرنا عيسى قال حدثنا زكريا
 عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث
 قال وبينهما أمور متشابهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن
 وقع في الشبهات وقع في الحرام فهذه الأخبار تمنع من الأقدام على المشكوك فيه أنه
 من المباح أو المحظور فوجب استعمالهما فمن شك فلا سبيل له إلى تبين طلوع الفجر في أول
 ما يطلع حتى يكون مستبرأ لدينه وعرضه محتيا للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا
 قوله (حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر) فيمن يمكنه معرفة
 طلوعه في أول أحواله فهذا مذهب أصحابنا وحجاجة فيما ذكرنا وقال مالك بن أنس أكره
 أن يأكل إذا شك في الفجر وإن أكل فعليه القضاء وقال الثوري يتسحر الرجل ما شك حتى
 يرى الفجر وقال عبيد الله بن الحسن والشافعي أن أكل شاكا في الفجر فلا شيء عليه * وأما
 قول من قال أنه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال إمكان التبين في حال طلوعه أو تعذر
 ذلك عليه فذلك اغفال منه لأن ضريرا لو كان في موضع ليس بحضوره من يعرفه طلوع الفجر
 لم يحزله الأقدام على الأكل بالشك وهو لا يأمن أن يكون قد أصبح وكذلك من كان في بيت
 مظلم لا يأمن طلوع الفجر لم يحزله الأقدام على الأكل بالشك فإن أجاز هذا والنهي بالشك
 لزمه الغاء الشك في كل موضع والأقدام على كل ما لا يأمن أن يكون محظورا من وطئ أو
 غيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات
 وترك الريب إلى اليقين ومخالفة إجماع المسلمين لأنهم لا يختلفون أنه غير جائز له الأقدام على
 وطئ امرأة لا يعرفها وهو شاك في أنها زوجته وكذلك من طلق إحدى نسائه بعينها ثلاثا
 ونسها فغير جائز له الأقدام على وطئ واحدة منهن باتفاق الفقهاء إلا بعد العلم بأنها ليست
 المطلقة * وأما القول بإيجاب القضاء على من أكل شاكا في الفجر فإنه كما لا يبيح له الأقدام

على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز الزامه بالشك * والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (من الحبط الاسود من الفجر) نسخ تحريم الجماع والاكل والشرب في ليلتي الصوم بعد العتمة او بعد النوم * وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لان الحظر المتقدم انما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم نسخ بالاباحة المذكورة في القرآن * وفيها الدلالة على ان الجنابة لا تنافي صحة الصوم لما فيه من اباحة الجماع من اول الليل الى آخره مع العلم بان الجماع في آخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنباً ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) * وفيها حث على طلب الولد بقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) مع تأويل من تأوله واحتمال الآية * وفيها الدلالة على ان ليلة القدر في رمضان لان ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولاً انه محتمل له لما جاز ان يتأوله عليه * وفيها التدب الى الترخص برخصة الله لتأويل من تأوله على ما بينا فيما سلف * وفيها الدلالة على ان آخر الليل الى طلوع الفجر الثاني بقوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (حتى يتيين لكم) فثبت ان الليل الى طلوع الفجر وان ما بعد طلوعه فهو من النهار * وفيها الدلالة على اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وان الشك لا يحظر عليه ذلك اذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل الى الاستبانة وقت طلوعه واما من لا يصل الى ذلك لسائر اضعف بصره او نحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما بينا آنفاً قبل هذا الفصل * وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره في قوله (واذا حللتم فاصطادوا) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض) ومع ذلك فليس يمتنع ان يكون بعض الاكل والشرب مندوباً وهو ما يكون في آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحربي قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان في السحور بركة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه عن ابي قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فصلايين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن عمرو الزيثي قال حدثنا عبدالله بن شبيب قال حدثنا عبدالله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائكته يصلون على المتسحرين فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور وليس يمتنع ان يكون مراد الله بقوله (وكلاوا واشربوا حتى يتيين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) في بعض ما انتظمه اكلة السحور فيكون مندوباً اليها بالآية * فان قيل

قد تضمنت الآية لا محالة الرخصة في اباحة الاكل وهو ما كان منه في اول الليل لاعلى وجه السجور لاعلى وجه السجور فكيف يجوز ان ينظم لفظ واحد ندباً و اباحة ؟ قيل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وانما استدلالنا عليه بظاهر السنة فاما ظاهر اللفظ فهو اطلاق اباحة على ما بينا * وفيها الدلالة على ان الغاية قد لا تدخل في الحكم المقدر بها بقوله عز وجل (حتى يتبين لكم الخيط الابيض) وحال التبين غير داخل في اباحة الاكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه * وقد دخلت في بعض المواضع وهو قوله (ولا جنبا الا عارى سبيل حتى تغتسلوا) والغاية مرادة في اباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى (وايدىكم الى المرافق) (وارجلكم الى الكمين) قد دخلت الغاية في المراد وذلك اصل في ان الغاية قد تدخل في حال ولا تدخل في اخرى وانها تحتاج الى دلالة في اسقاط حكمها او اثباته * واما قوله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) فان عطفه على ما تقدم ذكره من اباحة الجماع والاكل والشرب يدل على ان الصوم المأمور به هو الامساك عن هذه الامور التي ذكر اباحتها ليلا وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعى من المعافى التي بعضها امساك وبعضها شرط لكون الامساك صوما شرعياً * وفي قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) دلالة على ان من حصل مفطراً بغير عذر انه غير جائز له الاكل بعد ذلك وان عليه ان يمك عما يمك عنه الصائم لان هذا الامساك ضرب من الصيام وقد روى انه عليه السلام بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليصم بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه فسمى الامساك بعد الاكل صوما ؟ فان قيل اذا لم يكن ذلك صوماً شرعياً لم يتناول اللفظ لان قوله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) المراد به الصوم الشرعى لا الصوم اللغوى ؟ قيل له هذا عندنا صوم شرعى قد امر به النبي صلى الله عليه وسلم مع ايجابه القضاء ووجوب القضاء لا يخرج من ان يكون صوماً مندوباً اليه مستحقاً للتواب عليه وفيه الدلالة على ان من اصبح في رمضان غير ناول للصوم ان عليه ان يتم صومه ويجزيه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من اكل او شرب او جماع ؟ فان قيل الذى يقتضيه الظاهر الامر باتمام الصوم والاتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالاتمام ؟ قيل له لما أصبح ممسكاً عما يجب على الصائم الامساك عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من ان الامساك قد يكون صوماً شرعياً وان لم يحصل به قضاء فرض ولا تطوع ويدل على ان ذلك صوم مع عدم النية انفاق جميع فقهاء الامصار على ان من اصبح في غير رمضان ممسكاً عما يمك عنه الصائم غير ناول للصوم انه جائز له ان يتدى نية التطوع ويجزيه ولو لم يكن ماضى صوماً يتعلق به حكم الصوم الشرعى لما جاز ان يثبت له حكم الصوم بايجاب الدالية بعده الا ترى انه لو اكل او شرب ثم اراد ان ينوى صياماً تطوعاً لم يصح له ذلك ثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) على جواز نية صيام رمضان في بعض النهار والله تعالى اعلم بالصواب

باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله عز وجل (ثم آتوا الصيام الى الليل) يدل على ان من دخل في صوم التطوع لزمه اتمامه وذلك لان قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صيحتها وغير جائز الاقصار به على ليل الى صيام رمضان دون غيره لما فيه من تخصيص العموم بالدلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملاً في اباحه الاكل والشرب في ليل الى صوم التطوع ثبت انها مرادة باللفظ فاذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم آتوا الصيام الى الليل) اقتضى ذلك لزوم اتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعاً كان ذلك الصوم أوفرضاً واوامر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لاحد دخل في صوم التطوع او الفرض الخروج منه بغير عذر واذا لزم المضي فيه واتممه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى افسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات ؎ فان قيل قد روي ان الآية نزلت في صوم الفرض فوجب ان يكون مقصور الحكم عليه ؎ قيل له زول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصوراً على السبب لوجب ان يكون خاصاً في الذين اختاروا انفسهم منهم قلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس في مثل حالهم دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام في سائر الصيام كهو في سائر الناس في صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى (ثم آتوا الصيام الى الليل) على لزوم الصوم بالدخول فيه ؎ وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من دخل في صيام التطوع او صلاة التطوع فافسده او عرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الاوزاعي اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل في صلاة التطوع فاقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضاء ولو طرى عليه ما أخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعي رحمه الله ان افسد ما دخل فيه تطوعاً فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا ؎ حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان بن ابي سفيان قال سمعت يوماً فاجهدت فأفطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فامراني ان اصوم يوماً مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شاء امضاها وان شاء امسكها ولم يختلفوا في الحج والعمرة اذا احرم هم التطوعاً ثم افسدها ان عليه قضاؤها وان احصر فيهما فقد اختلف الناس فيه ايضاً فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعي لا قضاء عليه ؎ وما قدمنا من دلالة قوله (ثم آتوا الصيام الى الليل) بوجوب القضاء سواء خرج منه بعذر او بغير عذر لان الآية قد اقتضت الايجاب بالدخول واذا وجب لم يختلف حكمه في ايجاب القضاء اذا كان خروجه بعذر او بغير عذر كسائر ما اوجه الله عليه من صيام او صلاة او غيرها كالنذور ونظير هذه الآية في ايجاب القرب بالدخول فيها قوله تعالى (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة ورهابة استدعوا

ما كتبنا عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) والابتداع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تارك رعايتها بعد الابتداع فدل ذلك على ان من ابتدع قرينة بالدخول فيها او بإيجابها بالقول ان عليه آتمامها لانه متى قطعها قبل آتمامها فلم يرعها حق رعايتها والذم لا يستحق الا بترك الواجبات فدل ذلك على ان لزومها بالدخول كهو بالذم والايجاب بالقول * ويحتاج في مثله ايضا بقوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكنا) جعله الله مثالا لمن عهد الله عهداً او حلف بالله ثم لم يف به ويقضه هو عموم في كل من دخل في قرينة فيكون منها عن نقضها قبل آتمامها لانه متى نقضها فقد افسد ماضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد قتلها بقواها وهذا يوجب ان كل من ابتدأ في حق الله وان كان متطوعاً بدياً فعله آتمامه والوفاء به لئلا يكون بمنزلة ناقضة غزلها * فان قيل انما نزلت هذه الآية فيمن نقض العهد والايمان بعد توكيدها لانه قال تعالى (واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم) ثم عطف عليه قوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة) * قيل له نزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وقد علمنا ان اقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة ركعتان ولا تصح التوافل ولا تكون قرينة الاحسب موضوعها في الفروض بدلالة انه يحتاج الى استيفاء شروطها الا ترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض في لزوم الامساك عن الجماع والاكل والشرب وكذلك صلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والستر الى مثل ما شرط في الفروض ولمسلم يكن في اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب ان يكون كذلك حكم النفل فتى دخل في شئ منه ثم افسده قبل آتمامه فقد ابطله وابطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) يمنع الخروج منه قبل آتمامه لئلهي الله تعالى اياه عن ابطاله واذا لزمه آتمامه فقد وجب عليه قضاؤه اذا خرج منه قبل آتمامه معذوراً كان في خروجه او غير معذور * ويدل عليه من جهة السنة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البتراء وهو ان يوتر الرجل بركعة فاقضى هذا اللفظ ايجاب آتمامها واذا وجب آتمامها فقد لزمته فتى افسدها او فسدت عليه بغير اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات * ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق فصارت رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وذلك يدل على معين احدهما الزامه بالدخول فيه لانه لم يفرق بين الفرض والنفل والثاني انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضاء واجب عليه * ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبدالله بن وهب قال اخبرني حيو بن سريح عن ابن الهادي عن زميل مولى عمرو عن عمرو بن الزبير عن عائشة قالت اهدى لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فافطرنا ثم دخل

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اهديت لنا هدية فاشتبهناها فافطرنا فقال لا عليكم صوماً مكانه يوماً آخر وهذا يدل على وجوب القضاء في التطوع لانه لم يسألهم عن جهة صومهما * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله قال حدثنا القضي قال حدثنا عبد الله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فافطرنا فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوماً مكانه * قال عبد الباقي وحدثنا عبد الله بن اسيد الاصبهاني الاكبر قال حدثنا ازهر بن جميل قال حدثنا ابوهمام محمد بن الزرقان عن عبد الله بن عمر عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه * قال عبد الباقي وحدثنا اسحق قال حدثنا القضي عن مالك عن ابن شهاب عن الزهري ان حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضيا مكانه يوماً * واصحاب الحديث يتكلمون في استاد هذا الحديث باشياء يطعنون بها فيه احدها ما حدثنا به عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفيان يحدثه عن الزهري فقل للزهري هو من حديث عروة فقال الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي واخبرني غير واحد عن معمر انه قال لو كان من حديث الزهري مانسبته وهذا الذي ذكروه لا يبطله عندنا لانه جائز ان يري الزهري بذلك انه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة واكثر احواله ان يكون مرسلًا عن عروة وارساله لا يفسده عندنا واما قول معمر لو كان من حديث الزهري مانسبته فليس بشئ لان النسيان جائز عليه في حديث الزهري كجوازه في حديث غيره واكثر احواله ان لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده ان لا يكون معمر قد رواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضاً بما ذكره ابن جريج انه قال للزهري في هذا الحديث سمعته من عروة قال انما اخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غيره هذا الحديث ان الرجل سليمان بن ارقم وكيفما تصرف به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به اصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم * وقد روى ايضاً خفيف عن عكرمة عن ابن عباس ان حفصة وعائشة اصبحتا صائمتين فاهدي لهما طعام فافطرنا فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم ان تقضيا يوماً مكانه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن اسماعيل عن ابي حمزة عن الحسن عن ابي سعيد الخدري ان عائشة وحفصة اصبحتا صائمتين فاهدي لهما طعام فدخل النبي صلى الله عليه وسلم وهما تأكلان فقال ألم تصبحا صائمتين قالتا بلى قال اقضيا يوماً مكانه ولا تمودا * وقد روى من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فاعجبنا فافطرنا فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم

بدرتني حفصة فسأله وهي ابنة ابيها فقال عليه السلام صوما يوماً مكانه * وروى الحجاج بن
 ارطاة عن الزهري عن عمروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن
 عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعاً * فهذه آثار مستفيضة قد رويت من
 طرق في بعضها انهما اصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضاء *
 ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا
 عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من ذرعه في * وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وفي هذا الحديث
 ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع اذا استقاء عمداً لانا عليه السلام لم يفرق بين المتفل وبين من يصوم
 فرضاً * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان المتصدق بصدقة تطوعاً اذا قبضها من تصدق
 بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من ابطال القرية التي حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة
 او صوم تطوعاً غير جائز له الخروج منها قبل اتمامها لما فيه من ابطال ما تقدم منه فهو
 بمنزلة الصدقة المقبوضة * فان قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل باقي
 اجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة * قيل له لو لم يكن الا كذلك لكان كما ذكرت
 لكنه لما كان في الخروج منه قبل اتمامه ابطال ما تقدم لم يكن له سبيل الى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء
 الا ترى انه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض وان من اكل في اول النهار لا يصح له صوم بقية
 وكذلك من صام اوله ثم افطر في باقيه فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأساً وبطل به
 حكم ما فعله كالراجع في الصدقة المقبوضة فصار كما اذا رجع في صدقة مقبوضة لزمه ردها الى المتصدق
 بها عليه ويدل عليه ايضاً اتفاق الجميع على ان المحرم بحج او عمرة تطوعاً متى افسده لزمه القضاء
 وكان الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول * فان قيل انما لزمه القضاء لان فساد لا يخرج
 منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم اذ هو يخرج منهما بالافساد * قيل له
 هذا الفرق لا يمنع تساويهما في جهة الايجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من ان يكون قد
 لزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه اتمامه او لم يلزمه فان كان قد لزمه اتمامه فالواجب
 عليه القضاء سواء احصر او افسده بفعله لان ما قد وجب لا يختلف حكمه في وقوع الفساد فيه
 بفعله او غير فعله مثل النذر وحجة الاسلام فتى اتفقنا على انه متى افسده لزمه قضاؤه ووجب
 ان يكون ذلك حكمه اذا احصر وتعدر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى ان السنة
 قد قضت ببطلان قول الخصم وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل
 وعليه الحج من قابل فاوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره واذا ثبت ذلك في الحج
 والعمرة وجب مثله في سائر القرب التي شرط صحتها اتمامها وكان بعضها منوطاً ببعض وذلك
 مثل الصلاة والصيام ويجب ان لا يختلف في وجوب قضاؤه حكم خروجه منها بفعله او غير
 فعله كما في سائر الواجبات * واحتج من خالف في ذلك بمحدث ام هانئ حين ناولها النبي
 صلى الله عليه وسلم سورة فنسيت ثم قالت اني كنت صائمة وكرهت ان ارد سورتك فقال النبي

عليه السلام ان كان من قضاء رمضان فاقضى يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى * وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعاً * فاما اضطراب سنده فان سمالك بن حرب يرويه مرة عن سمع ام هاني ومرة يقول هارون بن ام هاني او ابن ابنة ام هاني ومرة يرويه عن ابني ام هاني ومرة عن ابن ام هاني قال اخبرني اهلنا ومثل هذا الاضطراب في الاسناد يدل على قلة ضبط رواه * واما اضطراب المتن فمن قبل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الله بن الحرث عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هاني عن يمينه قال فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني فشربت منه ثم قالت يا رسول الله افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنتي تقضين شيئاً قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعاً فذكر في هذا الحديث انه قال لا يضرك وليس في ذلك نفي لوجوب القضاء لانا كذلك نقول انه لم يضرها لانه لم تعلم انه لا يجوز لها الافطار او علمت ذلك ورأت اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بالشرب والافطار اولى من المضى فيه * وحدثنا عبد الله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا بولس بن حبيب قال حدثنا ابوداود الطيالسي قال حدثنا شعبة قال اخبرني جعدة رجل من قریش وهو ابن ام هاني وكان سمالك بن حرب يحدثه يقول اخبرني ابنا ام هاني قال شعبة فلقيت انا افضلهما جعدة فحدثني عن ام هاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فناولته شرباً فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله اني كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امين نفسه او امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر فقلت لجعدة سمعته انت من ام هاني فقال اخبرني اهلنا وابوصالح مولى ام هاني عن ام هاني * ورواه سمالك عن سمع ام هاني وذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتطوع بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر * وروى سمالك عن هارون بن ام هاني عن ام هاني وقال فيه ان كان من قضاء رمضان فصومي يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فصومي وان شئت فافطري ولم يذكر في شيء من هذه الاخبار نفي القضاء وانما ذكر فيه ان الصائم بالخيار وانه امين نفسه وان له ان يفطر في التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف في مته يدل على انه غير مضبوط ولوثبت هذه الالفاظ لم يكن فيها ما ينافي وجوب القضاء لان اكثر ما فيها اباحة الافطار واباحة الافطار لا تدل على سقوط القضاء * وقوله الصائم امين نفسه والصائم بالخيار جائز ان يريد به من اصبح ممسكاً عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم انه بالخيار في ان ينوي الصوم التطوع او يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائماً كما قال عليه السلام يوم عاشوراء من اكل فليصم بقية يومه ومراده الامساك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله الصائم بالخيار والصائم امين نفسه هو على هذا المعنى فان وجد في بعض الفاظ هذا الحديث فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى فانما

هو تأويل من الراوى لقوله لا يضرك وان شئت فافطرى والصائم بالخيار واذا كان كذلك لم يثبت نفي القضاء بما ذكرت * على انه لو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي ايجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق المتن لكانت الاخبار الموجبة للقضاء اولى من وجوه احدها انه متى ورد خبران احدهما ميسر والآخر حاذر كان خبر الحظر اولى بالاستعمال وخبرنا حاذر لترك القضاء وخبرهم ميسر فكان خبرنا اولى من هذا الوجه ومن جهة اخرى ان الخبر الثانى للقضاء وارد على الاصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل اولى لانه فى المعنى وارد بعده كانه قد علم تاريخه ومن جهة اخرى وهو ان ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لا يستحق به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب اولى من خبر التثنية * ومما يعارض خبر ام هانىء فى اباحة الافطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن سعيد قال حدثنا ابو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل قال ابو داود روى حفص بن غياث ايضا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم الى طعام وهو صائم فليقل انى صائم فهذان خبران يحظران على الصائم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الصائم تطوعا او من فرض الا ترى انه قال فى الخبر الاول وان كان صائما فليصل والصلاة تنافى فى الافطار وفرق ايضا بين المفطر والصائم فلو جاز للصائم الافطار لقال فليأكل * فان قيل انما اراد بالصلاة الدعاء والدعاء لاينا فى الاكل * قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الاطلاق وهى التى بركوع وسجود وصرفه الى الدعاء غير جائز الا بدلالة فلو كان المراد الدعاء لكنت دلالة قائمة على انه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله عليه السلام فى الحديث فليقل انى صائم يدل على ان الصوم يمنعه من الاكل وقد علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسلم كالسلام وعبادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الاجابة وقال فليقل انى صائم دل ذلك على حظر الافطار فى سائر الصيام من غير عذر * فان قيل قد روى عن ابى الدرداء وجابر انهما كانا لا يريان بالافطار فى صيام التطوع بأسا وان عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال يا امير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص * قيل له قد رويناه عن ابن عباس وابن عمر ايجاب القضاء على من افطر فى صيام التطوع واما ما روى عن ابى الدرداء وجابر فليس فيه نفي القضاء وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من دخل فى صلاة يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعا وجائزا ان يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روى عن عبدالله بن مسعود انه قال ما جزأت ركعة قط * فان قيل قوله تعالى (فافروا مايسر

من القرآن) يدل على جواز الاقتصار على ركعة : قيل له انما ذلك تخيير في القراءة لافي
 ركعات الصلاة والتخير فيها لا يوجب تخييراً في سائر اركانها فلا دلالة في ذلك على
 حكم الركعات وقال الشافعي عليه في الاصححة البدل اذا استهلكها فليزمه مثله في سائر القرب *
 ومن دلالات قوله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) على الاحكام ان من اصبحت مقياً صائماً
 ثم سافر انه لا يجوز له الافطار في يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل)
 ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم وبين من اقام * وفيه الدلالة على ان من اكل بعد
 طلوع الفجر وهو يظن ان عليه ليلاً او اكل قبل غروب الشمس وهو يرى ان الشمس
 قد غابت ثم تبين ان عليه القضاء لقوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) وهذا لم يتم الصيام
 لان الصيام هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو اذا صائم *
 وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضاء
 عليه هذا في المتسحر الذي يظن ان عليه ليلاً وقال مجاهد لو ظن ان الشمس قد غابت فافطر
 ثم علم انها لم تغرب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر وبين من اكل قبل غروب الشمس
 على ظن منه ثم علم قال لان الله تعالى قال (حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط
 الاسود من الفجر) فما لم يتبين فالاكل له مباح فلا قضاء عليه فيما اكل قبل ان يتبين له
 طلوع الفجر واما الذي افطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقيناً فلم يكن جائزاً
 له الافطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعاً
 ومالك والثوري والشافعي يقضي في الحالين الا ان مالكا قال في صوم التطوع يمضي فيه
 وفي الفرض يقضي وروى الاعمش عن زيد بن وهب ان عمر افطر هو والناس في يوم غيم
 ثم طلعت الشمس فقال ما تخافنا لا ثم والله لا نقضيه وروى عنه انه قال الخطب يسير تقضي
 يوماً وظاهر قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) يقضي بطلان صيامه اذ لم يتمه ولم
 تفصل الآية بين من اكل جاهلاً بالوقت او عالماً به : فان قيل قال الله تعالى (وكلوا
 واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر) فما لم يتبين له ذلك
 فالاكل له مباح : قيل له لا يخلو هذا الاكل من احد حالين اما ان يكون ممن امكنه
 استبانة طلوع الفجر والوصول الى علمه من جهة اليقين بان يكون عارفاً به وليس بينه وبينه
 حائل فان كان كذلك ثم لم يتبين فان هذا لا يكون الا من تفريطه في تأمله وترك مراعاته
 ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الاقدام على الاكل فاذا اكل فقد فعل ما لم يكن له ان يفعله
 اذ قد كان في وسعه وامكانه الوصول الى اليقين والاستبانة ففريط فيه ولم يفعله وتفريطه غير
 مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن لا يعرف الفجر بصفته او بينه وبينه حائل
 او قراو ضعف بصر او نحو ذلك فهذا ايضا ممن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه
 ان يصير الى اليقين ولا يأكل وهو سالك واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه
 الاحتياط للصوم وكذلك من اكل على ظن منه بغيوبة الشمس في يوم غيم فهو بهذه المنزلة

بمقتضى ظاهر قوله (ثم آمنوا الصيام الى الليل) فان قيل لم يكلف تبيين الفجر عند الله تعالى وانما كلف ما عنده من قبله اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذي هو عند الله فعليه مراعاته متى لم يكن هناك حائل استحال ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان غفل ابيح له الاكل في حال غفلة فان اباحة الاكل غير مسقطه للقضاء كالمرضى والمسافر وهما اصل في ذلك لانهما معذوران والذي اشتبه عليه طلوع الفجر او ظنه قد طلع معذور في الاكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال في اول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك من وصفنا امره وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفا في حال الافطار الا عامه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطا للقضاء فكذلك من خفي عليه طلوع الفجر وغروب الشمس من قبله قيل هلا كان بمنزلة الناس في سقوط القضاء لانه لم يعلم في حال الاكل بوجوب الصوم عليه من قبله هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضاء متى علم انه من رمضان وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند الجميع مع جهله بوجوب الصوم عليه وقال اصحابنا في الاكل ناسيا القياس ان يحجب القضاء عليه وانما تركوا القياس للآثر ولو كان ظاهر الآية ينفي صحة صوم الناسي لانه لم يتم صومه والله سبحانه قال (ثم آمنوا الصيام الى الليل) والصوم هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى انه لو نسي الصوم رأساً انه لا خلاف ان عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطا للقضاء عنه وحديثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هارون بن عبدالله ومحمد بن العلاء المعنى قالوا حدثنا ابو اسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابى بكر قالت افطرننا يوماً في رمضان في غيم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم طلعت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام امروا بالقضاء قال ويد من ذلك وقوله (ثم آمنوا الصيام الى الليل) يوجب ايضاً ابطال صوم المكروه على الاكل لانه لم يتم على ما قدمنا وكذلك ابطال صوم من جن فاكل في حال جنونه لان الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن اتى الى الليل فن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل فيلزمه القضاء واما الوقت الذي هو نهاية الصوم ويوجب به الافطار هو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالله بن داود عن هشام بن عروة عن ابيه عن عاصم بن عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم وحديثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الشيباني قال سمعت عبدالله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الليل قد اقبل من ههنا فقد افطر الصائم وأشار باصبعه قبل المشرق وروى ابو سعيد الخدرى

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سقط القرص افطر ولا خلاف في انه اذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الاكل والشرب والجماع وسائر ما حظره عليه الصوم * وقوله عليه السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم يوجب ان يكون مفطراً بغروب الشمس اكل او لم يأكل لان الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال ان يمكث يومين او ثلاثة لا يأكل شيئاً ولا يشرب فان اكل او شرب في أى وقت كان شيئاً قليلاً فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهادي عن عبدالله بن خباب عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله انك تواصل فقال انكم لستم كهيئتى انى ابنت لى مطعم يطعمنى وساق يسقيني فابكم واصل فمن السحر الى السحر فاخبر انه اذا اكل او شرب سحراً فهو غير موصل واخبر عليه السلام انه لا يواصل لان الله يطعمه ويسقيه وفي حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قيل له انك تواصل فقال انى ابنت يطعمنى ربي ويسقيني ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً باباحة الوصال دون امته وقد اخبر عليه السلام ان الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الله تعالى ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ ومعنى الاعتكاف في اصل اللغة هو اللبث قال الله (ماهذه التماثيل التي اتم لها عاكفون) وقال تعالى (فنظّل لها عاكفين) وقال الطرماح

فبات بنات الليل حولي عكفا * عكوف البواكي بينهن صريع

ثم نقل في الشرع الى معان اخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها في اللغة منها الكون في المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأساً ونية التقرب الى الله عز وجل ولا يكون معتكفاً الا بوجود هذه المعاني وهو نظير ما قلنا في الصوم انه اسم للامساك في اللغة ثم زيد فيه معان اخر لا يكون الامساك صوماً شرعياً الا بوجودها واما شرط اللبث في المسجد فانه للرجال خاصة دون النساء واما شرط كونه في المسجد في الاعتكاف فالاصل فيه قوله عز وجل (ولا تباشروهم وأنتم عاكفون في المساجد) فجعل من شرط الاعتكاف الكون في المسجد * وقد اختلف السلف في المسجد الذي يجوز الاعتكاف فيه على انحاء وروى عن ابي وائل عن حذيفة انه قال لعبد الله رأيت ناساً عكوفاً بين دارك ودارك لا شرى لانعير وقد علمت ان لا اعتكاف الا في المساجد الثلاثة او في المسجد الحرام فقال عبد الله لعلمهم اصابوا واخطأت وحفظوا ونسيت وروى ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف الا في مسجد نبي وهذا موافق

لمذهب حذيفة لان المساجد الثلاثة هي مساجد الانبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ما روى
اسرائيل عن ابى اسحق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد النبي
عليه السلام وروى عن عبد الله بن مسعود وعائشة وابراهيم وسعيد بن جبير وابى جعفر وعروة بن
الزبير لا اعتكاف الا في مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف
الكون في المسجد على اختلاف منهم في عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذي بينا ولم يختلف فقهاء
الامصار في جواز الاعتكاف في سائر المساجد التي تقام فيها الجماعات الا شئ يحكي عن مالك
ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف احد الا في المسجد الجامع او في رحاب المساجد
التي تجوز فيها الصلاة وظاهر قوله (واتم عاكفون في المساجد) يبيح الاعتكاف في سائر
المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه باقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد
الجماعات لا دلالة عليه كما ان تخصيص من خصه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط
اعتباره : فان قيل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد
بيت المقدس ومسجدي هذا يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله عليه
السلام صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام يدل على
اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرها : قيل له لعمري ان هذا القول من النبي
صلى الله عليه وسلم في تخصيصه المساجد الثلاثة في حال والمسجدين في حال دليل على تفضيلهما
على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال عليه السلام الا انه لا دلالة فيه على نفي جواز
الاعتكاف في غيرها كما لا دلالة على نفي جواز الجماعات والجماعات في غيرها فغير جائز لنا
تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصهما وقول مالك في الرواية التي رويت عنه
في تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمتنع صلاة الجمعة
في سائر المساجد كذلك لا يمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد
الجماعات دون مساجد الجماعات * وقد اختلف الفقهاء في موضع اعتكاف النساء فقال ابو
حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد
جماعة وقال مالك تعتكف المرأة في مسجد الجماعة ولا يعجزه ان تعتكف في مسجد بيتها
وقال الشافعي العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤا لانه لا جمعة عليهم : قال ابو بكر
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تمتنعوا امام الله مساجد الله وبيوتهن خير
لهن فاخبر ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف وفي الصلاة ولما جاز للمرأة
الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب ان يكون ذلك في بيتها لقوله عليه السلام وبيوتهن خير لهن
فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف في المسجد لكان اعتكافها في المسجد افضل ولم يكن
بيوتهن خيراً لهن لان الاعتكاف شرطه الكون في المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه *
ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام صلاة المرأة في دارها افضل من صلاتها في مسجد
وصلاتها في بيتها افضل من صلاتها في دارها وصلاتها في محضها افضل من صلاتها في بيتها

فلما كانت صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في المسجد كان اعتكافها كذلك * ويدل على كراهة الاعتكاف في المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا ابو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف في العشر الاواخر من رمضان قالت فامر ببنائه فضرب فلما رأيت ذلك امرت ببنائي فضرب قالت وامر غيبري من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ببنائه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ماهذه آلبرتردن قالت ثم امر ببنائه فقوض وامر ازواجه بابنيهن فقوضت ثم اخر الاعتكاف الى العشر الاول يعني من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنساء في المسجد بقوله آلبرتردن يعني ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن انه لم يعتكف في ذلك الشهر ونقض بناءه حتى نقض ابنيهن ولو ساع لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد العزيمة ولما جوز لهن تركه وهو قرينة الى الله تعالى وفي هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف النساء في المساجد * فان قيل قد روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتكاف فأذن لي ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأيت في المسجد اربعة ابنية فقال ماهذا فقالوا الزينب وحفصة وعائشة فقال آلبرتردن فلم يعتكف فاخبرت في هذا الحديث بأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له ليس فيه انه اذن لهن في الاعتكاف في المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن في بيوتهن ويدل عليه انه لما رأى ابنيهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن ايضاً وهذا يدل على ان الاذن بدا لم يكن اذن لهن في الاعتكاف في المسجد وايضا فلو صح ان الاذن بدا انصرف الى فعله في المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من امره اولى مما تقدم * فان قيل لا يجوز ان يكون ذلك نسخاً للاذن لان النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل * قيل له قد كن مكن من الفعل لادنى الاعتكاف لانه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم الى ان صلى النبي صلى الله عليه وسلم وانكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكن من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده * واما قول الشافعي فيمن لاجعة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلا معنى له لانه ليس للاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان في موضع الاعتكاف وانما كره ذلك للمرأة في المسجد لانها تصير لابثة مع الرجال في المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة او غير معتكفة فاما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى (واتم عاكفون في المساجد) فلم يخص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف في الاعتكاف من عليه جمعة ومن ليست عليه لانه نافذة ليس بفرض على احد * وقد اختلف الفقهاء

في مدة الاعتكاف فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي له ان يعتكف يوماً
وما شاء وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير ايجاب بالقول
في احدي الروايتين هو معتكف مادام في المسجد وله ان يخرج متى شاء بعد ان يكون
صائماً في مقدار ليله فيه والرواية الاخرى وهي في غير الاصول ان عليه ان يتجه يوماً وروى
ابن وهب عن مالك قال ما سمعت ان احداً اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم ار عليه
شيئاً وذكر ابن القاسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال لا اعتكاف
اقل من عشرة ايام وقال عبيد الله بن الحسن لا استحج ان يعتكف اقل من عشرة ايام
قال ابوبكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح الا بتوقيف او اتفاق وهما معدومان فالوجوب
لتحديد متحكم قائل بغير دلالة ع فان قيل تحديد العشرة لما روى ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروى انه اعتكف العشر الاواخر
من شوال في بعض السنين ولم يرو انه اعتكف اقل من ذلك ع قيل له لم يختلف الفقهاء
ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاعتكاف ليس على الوجوب وانه غير موجب على احد
اعتكافاً فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة اولى ان لا يثبت بفعله
ومع ذلك فانه لم ينف عن غيره فنحن نقول ان اعتكاف العشرة جائز ونفي مادونها
يحتاج الى دليل وقد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال (ولا تبشروهن واتم عاكفون
في المساجد) ولم يحدد بوقت ولم يقدره بمدة فهو على اطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة
والله اعلم

باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى (ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد) وقد بينا ان الاعتكاف اسم شرعي
وما كان هذا حكمه من الاسماء فهو بمنزلة المجلد الذي يفتر الى البيان ع وقد اختلف السلف
في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال
سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف ان يصوم وروى حاتم بن اسماعيل عن
جعفر بن محمد عن ابيه عن علي قال لا اعتكاف الا بصوم وهو قول الشعبي وابراهيم
ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن
وسعيد وابومعشر عن ابراهيم قالوا ان شاء صام وان شاء لم يصم وروى طاوس عن ابن عباس
مثله ع واختلف فيه ايضاً فقهاء الامصار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري
والحسن بن صالح لا اعتكاف الا بصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان والجوار في غير
رمضان ومن جاور فعله ما على المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير
صوم ع قال ابوبكر لما كان الاعتكاف اسماً مجعلاً لما بينا كان مقتراً الى البيان فكل ما فعله
النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب ان يكون على الوجوب

لان فعله اذا ورد مورد اليان فهو على الوجوب الا ما قام دليله فلما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم وجب ان يكون الصوم من شروطه التي لا يصح الا به كفعله في الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه اليان كان على الوجوب * ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن ابراهيم قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن بديل بن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوماً عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن عمر بن محمد بن ايان بن صالح القرشي قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبدالله بن بديل باسناده نحوه وامر النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه ايضاً قول عائشة رضي الله تعالى عنها من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على لزومه بالنذر فلولا ما يتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لان ما ليس له اصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجباً كما ان ما ليس له اصل في القرب لا يصير قرية وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف ثبت في مكان فاشبه الوقوف بعرفة والكون بمكة لما كان لبناً في مكان لم يصير قرية الا بالانضمام معنى آخر اليه هو في نفسه قرية فالوقوف بعرفة الاحرام والكون بمكة الرمي * فان قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا على ان من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرج من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطاً فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمكة لا لاجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قرية لرمي فعله في عهد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله في عهد والله اعلم

باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله

قال الله تعالى (ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد) يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي الصاق البشرة بالبشرة من اى موضع كان من البدن ويحتمل ان تكون كناية عن الجماع كما كان السيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الاعضاء وكما قال (فالآن تبشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها وجب ان تنفي ارادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً * وقد اختلف الفقهاء في مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لا بأس بها اذا لم تكن بشهوة وامن على نفسه ولا يبغي ان يبشرها بشهوة ليلاً ولا نهاراً فان فعل فانزل فسد اعتكافه فان لم ينزل لم يفسد وقد اساء وقال ابن القاسم عن مالك اذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي ان باشر فسد اعتكافه وقال في موضع آخر

لا يفسد الاعتكاف من الوطئ* الا ما يوجب الحد* قال ابو بكر قد بينا ان مراد الآية في المباشرة هو الوطئ* دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابو يوسف ان قوله (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) انما هو على الجماع وروى عن الحسن البصري قال المباشرة التكاثر وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فبأشهر اهله ثم رجع الى المسجد فبأشهر الله عن ذلك بقوله (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) وهذا من قولهم يدل على انهم عكفوا من مراد الآية الجماع دون اللبس والمباشرة باليد* ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عائشة انها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها فدل على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضاً لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعاً من المباشرة او القبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم في آثار مستفيضة وجب ان لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين في الصوم وجب ان يكون ذلك حكمهما في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم اذا حدث عنها ازال فسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جرى مجرى واحد في اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس* فان قيل المحرم اذا قبل بشهوة لزمه دم وان لم ينزل فهل افسدت الاعتكاف بمثله* قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع في الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة التفت عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف ثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعاً من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأنشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من اجل ذلك دم* فان قيل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها ازال كما لا يفسد احرامه* قيل له لم نجعل ما وصفنا علة في فساد الاعتكاف حتى يلزمنا عليها وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسدنا صومه واما الاحرام فهو مخصوص في افساده بالجماع في الفرج وسائر الامور المحظورة في الاحرام لا يفسده الا ترى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور في الاحرام ولا يفسده اذا وقع فيه فالاحرام في باب البقاء مع وجود ما يحظره اكبر من الاعتكاف والصوم الا ترى ان بعض الاشياء التي يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة في الاعتكاف اذا حدث عنها ازال افسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير في افساد الاعتكاف

كما لم تؤثر في افساد الصوم * واختلف فقهاء الامصار في اشياء من امر المتكف فقال أصحابنا
 لا يخرج المتكف من المسجد في اعتكاف واجب ليلاً ولا نهاراً الا لما لا بد منه من الغائط
 والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لزيارة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بان يبيع
 ويشترى ويتحدث في المسجد ويتشغل بما لا مآثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت وبه قال الشافعي
 وقال ابن وهب عن مالك لا يمرض المتكف لتجارة ولا غيرها بل يشتغل باعتكافه ولا بأس ان
 يأمر بصنعة ومصلحة اهله وبيع ماله او شيئاً لا يشغله في نفسه ولا بأس به اذا كان خفيفاً
 قال مالك ولا يكون متكفاً حتى يحتجب ما يحتجب المتكف ولا بأس بنكاح المتكف
 ما لم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم المتكف الى رجل يعزيه بمصيبة ولا
 يشهد نكاحاً يعقد في المسجد يقوم اليه في المسجد ولكن لو غشيه ذلك في مجلسه لم اربه بأساً
 ولا يقوم الى الناكح فبهينه ولا يتشاغل في مجلس العلم ولا يكتب العام في المجلس وكرهه
 ويشترى وبيع اذا كان خفيفاً وقال سفيان الثوري المتكف يعود المريض ويشهد الجمعة
 وما لا يحسن به ان يصنع في المسجد آتى اهله فصنع ولا يدخل سقفا الا ان يكون ممره فيه
 ولا يجلس عند اهله وليوصهم بحاجته وهو قائم او يمشي ولا يبيع ولا يبتاع وان دخل سقفا
 بطل اعتكافه وقال الحسن بن صالح اذا دخل المتكف بيتاً ليس فيه طريقه او جامع
 بطل اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتي الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت
 المريض ويكره ان يبيع ويشترى * قال ابو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة بن
 الزبير عن عائشة قالت ان من السنة في المتكف ان لا يخرج الحاجة الانسان ولا يتبع
 الجنازة ولا يعود مريضاً ولا يمس امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قالوا
 لا يعود المتكف مريضاً ولا يحجب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس
 قال ليس على المتكف ان يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهو لاء السلف من الصحابة
 والتابعين قد روى عنهم في المتكف ما وصفا وروى عن غيرهم خلاف ذلك وروى ابواسحاق
 عن عاصم بن ضمرة عن علي قال المتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة
 وروى مثله عن الحسن وعاصم وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة عن عمار بن عبدالله بن
 يسار عن ابيه عن علي انه لم ير بأساً ان يخرج المتكف ويتبع * وحدثنا محمد بن بكر
 قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القضي عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن
 عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يذني
 الى رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت الحاجة الانسان فهذا الحديث يقتضي حظر
 الخروج الحاجة الانسان مما وصفا من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاعتكاف
 وارد مورد البيان وفعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فواجب ما ذكرنا من
 فعله حظر الخروج على المتكف الحاجة الانسان وانما يعني به البول والغائط ولما كان
 من شرط الاعتكاف اللبث في المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره في قوله

(ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد) وجب ان لا يخرج الا لما لا بد منه من حاجة الانسان وقضاء فرض الجمعة ولانه معلوم انه لم يفتد على نفسه اعتكافا هو متقل بإيجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه ؑ فان قيل أليس في قوله (واتم عاكفون في المساجد) دلالة على ان من شرطه دوام اللبث فيه لانه انما ذكر الحال التي يكونون عليها وعاق به حظر الجماع اذا كانوا بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد في حال الاعتكاف ؑ قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه معلوم ان حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه في المسجد لانه لا خلاف بين اهل العلم انه ليس له ان يجامع امرأته في بيته في حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض الساف ان الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في حال اعتكافه الى بيته وبجامع قلما كان ذلك كذلك ثبت ان ذكر المسجد في هذا الموضع اذا لم يعلق به حظر الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن اوصافه التي لا يصح الا به والوجه الآخر ان الاعتكاف لما كان اصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فالتبث لا محالة مراد به وان اضيف اليه معان اخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما ان الصوم لما كان في اللغة دوا الامساك ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يخرج ذلك من ان يكون من شرطه واوصاف التي لا يصح الا به ثبت ان الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا ان لا يخرج الا لما لا بد منه او لشهود الجمعة اذ كانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة ؑ ولما لم يتعين فرض شهود الجنائزة وعيادة المريض لم يحجز له الخروج لهما وروى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فما يمرج عليه يسئل عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله انه غير جائز للمعتكف ان يخرج فيصرف في سائر اعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعى على عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عيادة المريض وكما لا يجيبه الى دعوته كذلك عيادته لانهما سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والاثار والنظر يدل على صحة ما وصفنا ؑ فان احتج محتج بما روى الهياج الحراساني قال حدثنا عتبة بن عبدالرحمن عن عبدالحق عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع الجنائزة ويعود المريض واذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود اليه ؑ قيل له هذا حديث مجهول السند لا يه ارضيه حديث الزهري عن عمرة عن عائشة واما قول من قال انه ان دخل سقفا بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لا دلالة عليه ولا فرق بين السقف وغيره من الفضاء فان كونه في الفضاء والصحراء لا يفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله واما البيع والشراء من غير احضار الساعة والميزان فلا بأس عندهم به وانما ارادوا البيع بالقول فحسب لا احضار السلع والائمان وانما جاز ذلك لانه مباح فهو كسائر كلامه في الامور المباحة وقد روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان الصمت محظوراً فهو
لا محالة مأمور بالكلام فسائر ما ينافي الصمت من مباح الكلام قد انتظمه اللفظ * وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق
قال اخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم معتكفا فآتته ازوره ليلا فحدثته ثم قت فانقلبت فقام معي ليلتي وكان
مسكنها في دار اسامة بن زيد فمر رجلان من الانصار فلما رأيا النبي صلى الله عليه وسلم
اسرعا فقال عليه السلام علي رسنكما انها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله
قال ان الشيطان يجري من الانسان مجرى الدم فخشيت ان يقذف في قلوبكما شيئا او قال شراً
فقتشغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال
لا يتشاغل بالجديث ولا يقوم فيمشي الى املاك في المسجد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
ابو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة
عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا في المسجد
فيأولتي رأسه من خلال الحجرة فأغسل رأسه وأرجله وأنا حائض * وقد حوى هذا الخبر
احكاماً منها اباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة
للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل الرأس انما هو لاصلاح البدن
فدل ذلك على ان للمعتكف ان يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل ايضاً على انه له ان يشتغل
بما فيه صلاح ماله كما يباح له الاشتغال باصلاح بدنه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال
قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه ودل ايضاً على ان للمعتكف
ان يزين لان ترجيل الرأس من الزينة ويدل على ان من كان في المسجد فأخرج رأسه فغسله
كان غسلاً له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل رأس فلان في المسجد
انه يحنت ان اخرج رأسه من المسجد فغسله والحالف خارج المسجد وانه انما يعتبر
موضع المقبول لا الفاسل لان الفسل لا يكون الا وهو متصل به يقتضي وجود المقبول
ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلاناً في المسجد انه يعتبر وجود المضروب في المسجد
لا الضارب ويدل ايضاً على طهارة يد الحائض وسورها وان حيضها لا يمنع طهارة بدنها وهو
كقوله عليه السلام ليس حيضك في يدك والله اعلم

باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله

قال الله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لَأَكُمْ فَرِيقًا
مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِنْمَاءِ ۚ وَالْمُرَادُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ لَا يَأْكُلُ بَعْضُكُمْ مَالَ بَعْضٍ بِالْبَاطِلِ ۚ كَمَا قَالَ تَعَالَى
(وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) وَقَوْلُهُ (وَلَا تَنْزِلُوا أَنْفُسَكُمْ) يَعْنِي بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَكَأَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ
أَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ يَعْنِي أَمْوَالُ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ وَكُلُّ مَالٍ بِالْبَاطِلِ عَلَى وَجْهَيْنِ

أحدهما أخذه على وجه الظلم والسرقة والحسنة والغصب وما جرى مجراه والآخـر أخذه من جهة محظورة نحو القمار وأجرة الفناء والقيان والملاهي والسائحة وثمن الحر والخنزير والحر ومالا يجوز أن يملكه وإن كان بطيئة نفس من ماله وقد انتظمت الآية حظر كلها من هذه الوجوه كلها * ثم قوله (وتدلوا بها إلى الحاكم) فيما يرفع إلى الحاكم فيحكم به في الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له أنه غير مستحق له في الظاهر فإبان تعالى أن حكم الحاكم به لا يبيح أخذه فزجر عن كل بعضا لمسأل بعض بالباطل ثم أخبر أن ما كان منه بحكم الحاكم فهو في حيز الباطل الذي هو محظور عليه أخذه وقال في آية أخرى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم) فاستثنى من الجملة ما وقع من التجارة بتراضٍ منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو في التجارة الجائزة دون المحظورة وماتلونا من الآي أصل في أن حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذ المال الذي لا يستحقه * وبمثله وردت الأخبار والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن أم سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان مختصمان في موارث وأشياء قد درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أقضي بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه فمن قضيت له بحجة أراها فاقطع بها قطعة ظلما فإنما يقطع قطعة من النار يأتي بها اسطاماً يوم القيامة في عنقه فيكي الرجلان فقال كل واحد منهما يا رسول الله حق له فقال عليه السلام لا ولكن اذهبا فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه ومعنى هذا الخبر موافق لما ورد به نفس التنزيل في أن حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذه * وقد حوى هذا الخبر معاني آخر منها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يقضي برأيه واجتهاده فيما لم ينزل به وحى لقوله عليه السلام أقضي بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه * وقد دل ذلك أيضاً على أن الذي كلف الحاكم من ذلك الأمر الظاهر وأنه لم يكلف المغيب عند الله تعالى * وفيه الدلالة على أن كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب إذا لم يكلف غير ما أداه إليه اجتهاده ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أنه مصيب في حكمه بالظاهر وإن كان الأمر في المغيب خلافه ولم يسبح مع ذلك للمفتي له أخذ ما قضى له به * ودل أيضاً على أن الحاكم جائز له أن يعطى انساناً مالا ويأمر له به وإن لم يسع المحكوم له أخذه إذا علم أنه غير مستحق * ودل أيضاً على جواز الصلح عن غير إقرار لأن واحداً منهما لم يقر بالحق وإنما بذل ماله لصاحبه فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بالصلح وإن استهما عليه والاستهام هو الاقتسام * ويدل على أن القسمة في العقار وغيره واجبة إذا طلبها أحدهما * ويدل أيضاً على أن الحاكم يأمر بالقسمة * ويدل على جواز البراءة من المجاهيل أيضاً لأنه أخبر بجهالة الموارث التي قد درست ثم أمرها مع ذلك بالتحليل وعلى أنه لو لم يذكر فيه أنها موارث قد درست لكان يقضى قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة

من المجاهيل لعموم اللفظ اذ لم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم * ودل ايضاً على جواز تراضى الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم * ودل ايضاً على ان من له قبل رجل حق فوجه له فلم يقبله انه لا يصح ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهما رد ما وجهه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الاعيان والديون وجب ان يستوى حكم الجميع اذ ارد البراءة والهبة في وجوب بطلانها * ويدل ايضاً على ان قول القائل لفلان من مالي الف درهم انه هبة منه وليس بأقرار لانه عليه السلام لم يجعل قول كل واحد منهما الذي لى له اقراراً لانه لو جعل اقرار الجاز عليه ولم يحتاج بعد ذلك الى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالي الف درهم * ويدل ايضاً على جواز التحري والاجتهاد في موافقة الحق وان لم يكن يقيناً لقوله عليه السلام وتوخا للحق اى تحرياً واجتهاداً * ويدل ايضاً على ان الحاكم جائز له ان يرد الخصوم للصلح اذا رأى ذلك وان لا يحملهما على مرالحكم ولهذا قال عمر ردوا الخصوم كي يصطلحوا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ام سلمة عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون الى ولعل بعضكم ان يكون الحق بحجته من صاحبه فاقضى له على نحو مما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فلا يأخذ منه شيئاً فانما اقطع له قطعة من النار * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن اسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة عن ام سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يخاصمان في موارث لهما لم تكن لهما بينة الادعواهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حق لك فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم اما اذ فعلتما ما فعلتما فاقسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا * وهذان الحديثان في معنى الحديث الذي قدمناه في حظر اخذ ما يحكم به الحاكم اذا علم انه غير مستحق له وفيهما فوائد اخر منها ان قوله في حديث زينب بنت ام سلمة اقضى له على نحو مما اسمع يدل على جواز اقرار المقر بما اقر به على نفسه لاخباره انه يقضى بما يسمع وكذلك قد اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما يقتضيه ويوجه * وقال في حديث عبد الله بن رافع هذا اقسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التي يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة في القسمة * والذي ورد التنزيل من حظر ما حكم له به الحاكم اذا علم المحكوم له انه غير محكوم له بحق قد اتفقت الامة عليه فيمن ادعى حقاً في يدى رجل واقام بينة فقضى له انه غير جائز له اخذه وان حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظوراً عليه * واختلفوا في حكم الحاكم بعقد او قسح عقد بشهادة شهود اذا علم المحكوم له انهم شهود زور فقال ابو حنيفة اذا حكم الحاكم بينة بعقد او قسح عقد بما يصح ان يتبدا فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقداً بينهما وان كان الشهود شهود زور وقال

ابو يوسف ومحمد والشافعي حكم الحاكم في الظاهر كهو في الباطن وقال ابو يوسف فان حكم
 بفرقة لم تحل للمرأة ان تزوج ولا يقربها زوجها ايضاً **باب** قال ابو بكر روى نحو قول
 ابي حنيفة عن علي وابن عمر والشعبي ذكر ابو يوسف عن عمرو بن المقدام عن ابيه ان رجلاً
 من الحبي خطب امرأة يهودونها في الحسب فابت ان تزوجه فادعى انه تزوجها واقام
 شاهدين عند علي فقالت اني لم اتزوجه قال قد زوجك الشاهدان فامضى عليهما النكاح
 قال ابو يوسف وكتب الى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد ان رجلين شهدا على رجل
 انه طلق امرأته بزور ففرق القاضي بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين قال الشعبي ذلك جائز
 واما ابن عمر فانه باع عبداً بالبراءة فرفعه المشتري الى عثمان فقال عثمان اتخلف بالله ما بعته وبه داء
 كتعته فاني ان يحلف فردم عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر
 بيع العبد مع علمه بان باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره وان عثمان لو علم منه مثل عام ابن عمر
 لما رده فثبت بذلك انه كان من مذهبه ان فسخ الحاكم العقد يوجب عوده الى ملكه وان كان
 في الباطن خلافه **باب** وما يدل على صحة قول ابي حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة
 هلال بن امية ولعان النبي صلى الله عليه وسلم بينهما ثم قال ان جاءت به على صفة كيت
 وكيت فهو لهلال بن امية وان جاءت به على صفة اخرى فهو لشريك بن سحماء الذي
 رميت به فجاءت به على الصفة المنكروحة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من الايمان
 لكان لي ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج
 فصار ذلك اصلاً في ان العقود وفسخها متى حلماً بها الحاكم بما لو ابتدأ ايضاً بحكم الحاكم وقع
باب ويدل على ذلك ايضاً ان الحاكم مأمور بامضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهروهم
 العدالة ولو توقف عن امضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد او فسخ عقد لكان آثماً
 تاركاً لحكم الله تعالى لانه انما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن المغيب عند الله تعالى واذا
 مضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدأ بينهما وكذلك اذا حكم بالفسخ صار كفسخ
 فيما بينهما وانما نفذ العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم
 الحاكم **باب** فان قيل فلو حكم بشهادة عييد لم ينفذ حكمه اذا تبين مع كونه مأموراً بامضاء
 الحكم به **باب** قيل له انما لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم
 وكذلك النكاح والحد في القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى انه يصح
 قيام اليانة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء
 لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من
 قبل انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا تقبل فيه الخصومة فلم
 يفسخ ما امضاء الحاكم **باب** فان الزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم نسمح له اخذه
 لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لو حكم له بالملك لاحتج
 الى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير

ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب ثقل الملك فلذلك كان الشيء باقياً على ملك مالكة * وقوله (لأنك لو فارقاً من اموال الناس بالانتم وانتم تعلمون) يدل على ان ذلك فيمن علم انه اخذ ما ليس له فاما من لم يعلم فحائز له ان يأخذه بحكم الحاكم له بالمال اذا قامت بينة وهذا يدل على ان البينة اذا قامت بان لا يبيح الميت على هذا الف درهم او ان هذه الدار تركها الميت ميراثاً انه جائز للوارث ان يدعي ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما يأخذه والله تعالى انما ذم العالم به اذا اخذه بقوله (لأنك لو فارقاً من اموال الناس بالانتم وانتم تعلمون) * ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما امضاء تسوية الاجتهاد في رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وان كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولي ونحوهما من اختلاف الفقهاء * قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وانما يسمى هلالاً في اول ما يرى وما قرب منه لظهوره في ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الاهلال بالحج وهو اظهار النية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت او حركة ومن الناس من يقول ان الاهلال هو رفع الصوت وان اهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والاول ائين واظهر ألا ترى انهم يقولون تهلل وجهه اذ اظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع * وقال تأبط شراً

واذا نظرت الى اسيرة وجهه * برقت كبرق العارض المتهلل

يعنى الظاهر * وقد اختلف اهل اللغة في الوقت الذي يسمى هلالاً فمنهم من قال يسمى هلالاً لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى ثلاث ليل ثم يسمى قرأ وقال الاصمعي يسمى هلالاً حتى يحجر ويحجيره ان يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالاً حتى يهر ضوء سواد الليل فاذا غاب ضوءه سمي قرأ قالوا وهذا لا يكون الا في الليلة السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالاً لابن ليلتين * وقيل ان -والهم وقع عن وجه الحكمة في زيادة الاهلة ونقصانها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس في صومهم وحجهم وعدد لسانهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصى من المنافع والمصالح غير الله تعالى * وفي هذه الآية دلالة على جواز الاحرام بالحج في سائر السنة للعموم اللفظ في سائر الاهلة انها مواقيت للحج ومعلوم انه لم يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد الاحرام * وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لا ينفي ما قلنا لان قوله (الحج اشهر معلومات) فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج اشهرأ لان الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون اشهرأ لان الاشهر انما هي مرور الاوقات ومرورا الاوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج ثبت

ان في الكلام ضميراً لا يستغنى عنه ثم لا يخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج او الاحرام بالحج وليس لأحد صرفه الى احد المعنيين دون الآخر الا بدلالة فلما كان في اللفظ هذا الاحتمال لم يحجز تخصيص قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس والحج) به اد غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال * والوجه الآخر انه ان كان المراد احرام الحج فليس فيه نفي لصحة الاحرام في غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك نقول ان الاحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز في غيرها بالآية الاخرى اذ ليس في احدهما ما يوجب تخصيص الاخرى به واندى يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال الحج للاحرامه الا ان فيه ضمير حرف الظرف وهو « في » فعناء حينئذ الحج في اشهر معلومات وفيه تخصيص افعال الحج في هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج قطاف له وسمى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج ان سعيه ذلك لا يحجز به وعلى ان يعيده لان افعال الحج لا تجزى قبل اشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ان افعاله في اشهر الحج معلومات * وقوله تعالى (يستلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) عموم في احرام الحج لافي افعال الحج الموجبة وغير جائز ان يكون مراده في قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) اهلة مخصوصة باشهر الحج كالا يجوز ان تكون هذه الالهة في مواقيت الناس وآجال ديونهم وصومهم وفطرم مخصوصة باشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد في سائر الالهة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب ان يكون ذلك حكمه في الحج لان الالهة المذكورة لمواقيت الناس هي بعينها الالهة المذكورة للحج * وعلى انا لو حملناه على افعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور في الآية في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لآدى ذلك الى اسقاط فائدته وازالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) فلما وجب ان يوفى كل لفظ حقه بما اقتضاه من الحكم والفسادة وجب ان يكون محمولا على سائر الالهة وانها مواقيت لاحرام الحج وستحكم في المسئلة عند بلوغها اليها ان شاء الله * وقوله (قل هي مواقيت للناس) قد دل على ان العدتين اذا وجتا من رجل واحد يكتفى فيهما بمضيها لهما جميعاً ولا تستأنف لكل واحد منهما حياً ولا شهوراً غير مدة الاخرى لان الله تعالى لم يخص احدهما حين جعلها وقتاً لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة العدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله (قالكم عليهن من عدة تعتدونها) فجعل العدة حقاً للزوج ثم لما كانت العدة مرور الاوقات وقد جعل الله الالهة وقتاً للناس كلهم وجب ان يكتفى بمضى مدة واحدة للعدتين * الا ترى ان قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) قد عقل من مفهوم خطابه انها تكون مدة لاجارة جميع الناس ومجلا لجميع ديونهم وان كان واحد منهم لا يحتاج الى ان يخص نفسه ببعض الالهة دون بعض كذلك مفهوم الآية في العدة قد اقتضى مضي مدة واحدة لرجلين * وقد دل قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) على ان العدة اذا كان ابتداءها بالهلال وكانت بالشهور انه انما يجب استيفاءها بالالهة ثلاثة اشهر

ان كانت ثلاثة وان كانت عدة الوفاة فاربعة اشهر بالاهلة وان لا تعتبر عددا لا ايام وكذلك يدل على ان شهر الصوم معتبر بالهلال في ابتدائه وانتهائه وانما يرجع الى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل ايضا على ان من آلى من امرائه في اول الشهر ان مضى الاربعة الاشهر معتبر بالاهلة في ايقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا في الاجارات والايمان و آجال الديون متى كان ابتداءها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين بالرجوع الى اعتبار العدد عند فقد الرؤية * واما قوله تعالى ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ فانه قد قيل فيه ما حدثنا عبد الله بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء ويخرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالعمرة فيبدوله الحاجة بعدما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجرة من اجل سقف الباب ان يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر بحاجته فيخرج من بيته * وبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل من الحديدية بالعمرة فدخل حجرته فدخل في اثره رجل من الانصار من بني سامة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم انا احسن قال الزهري وكانت الحمس لا يبالون ذلك فقال الانصاري وانا احسن يقول وانا على دينك فأنزل الله تعالى (ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) * وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا تقبوا في ظهور بيوتهم تقبوا يدخلون منه ويخرجون فنهوا عن التدين بذلك وامروا ان يأتوا البيوت من ابوابها * وقيل فيه انه مثل ضربه الله لهم بان يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذي امر الله تعالى به وليس يمنع ان يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان ان اتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا نذب اليه ويكون مع ذلك مثلا ارشدا به الى ان يأتي الامور من مآناها الذي امر الله تعالى به ونذب اليه وفيه بيان ان ما لم يشرعه قربة ولا نذب اليه لا يصير قربة ولا دينيا بان يتقرب به متقرب ويعتقده دينيا * ونظيره من السنة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من نهيه عن صمت يوم الى الليل وانه رأى رجلا في الشمس فقال ما شأنه فقيل انه نذر ان يقوم في الشمس فامر به بان يحول الى النسي * وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لا صوم فيه فنهى ان يعتقد صومه وترك الاكل فيه قربة * وهذا كله اصل في ان من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالايجاب ويدل ايضا على ان ما ليس له اصل في الوجوب وان كان قربة لا يصير واجبا بالنذر نحو عبادة المريض واجابة الدعوة والمشي الى المسجد والقعود فيه والله تعالى اعلم

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين﴾

قال ابوبكر لم تختلف الامة ان القتال كان محظوراً قبل الهجرة بقوله (ادفع بالتي هي احسن
 فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقها الا الذين صبروا وما يلقها الا ذو حظ
 عظيم) وقوله (فاعف عنهم واصفح) وقوله (وجادلهم بالتي هي احسن) وقوله (فان تولوا فانما
 عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وروى عمرو بن
 دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبد الرحمن بن عوف واصحاباً له كانت اموالهم بمكة
 فقالوا يا رسول الله كنا في غزاة ونحن مشركون فلما آمننا صرنا اذلاء فقال عليه السلام اني
 امرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم فلما حوله الى المدينة امروا بالقتال فكفوا فانزل الله
 (الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقموا الصلوة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال
 اذا فريق منهم يخشون الناس) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن
 محمد بن النعمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس
 في قوله عز وجل (لست عليهم بمسيطر) وقوله (وما انت عليهم بحيار) وقوله (فاعف عنهم واصفح)
 وقوله (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (اقتلوا
 المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر)
 الى قوله (صاعرون) وقد اختلف السلف في اول آية نزلت في القتال فروى عن الربيع بن
 انس وغيره ان قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) اول آية نزلت وروى
 عن جماعة آخرين منهم ابوبكر الصديق والزهرى وسعيد بن جبير ان اول آية نزلت
 في القتال (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا) الآية وجاز ان يكون (وقاتلوا في سبيل الله)
 اول آية نزلت في اباحة قتال من قاتلهم والثانية في الاذن في القتال عامة لمن قاتلهم ومن لم
 يقاتلهم من المشركين وقد اختلف في معنى قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فقال
 الربيع بن انس هي اول آية نزلت في القتال بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
 يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عن كفه عنه الى ان امر بقتال الجميع قال ابوبكر
 وهو عنده بمنزلة قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال محمد بن
 جعفر بن الزبير امر ابوبكر بقتال الشامسة لانهم يشهدون القتال وان الرهبان من رأيهم
 ان لا يقاتلوا فامر ابوبكر رضي الله عنه بان لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله
 الذين يقاتلونكم) فكانت الآية على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن
 انس ان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال
 من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال او لا يتدين وروى عن عمر بن
 عبد العزيز في قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) انه في النساء والذرية ومن لم ينصب
 لك الحرب منهم كأنه ذهب الى ان المراد به من لم يكن من اهل القتال في الاغاب لضعفه
 وعجزه لان ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في آثار شائعة
 النهي عن قتل النساء والولدان وروى عنه ايضاً النهي عن قتل اصحاب الصوامع رواه داود بن

الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان معنى الآية على ما قال
الربيع بن انس انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عن لا يقاتل فان قوله (قاتلوا الذين
يلونكم من الكفار) ناسخ لمن يلى وحكم الآية كان باقياً فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل قوله
(واقتلوهم حيث تقفتموهم واخلرجوهم من حيث اخرجوكم) الى قوله (ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام) فكان ذلك اعم من الاول الذي فيه الامر بقتال من يلينا دون من لا يلينا
الا ان فيه ضرباً من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام الا على شرط ان يقتلونا
فيه بقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ثم انزل الله
فرض قتال المشركين كافة بقوله (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (كتب
عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم) فمن الناس من يقول ان قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ
بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لا يقاتل
في الحرم الا من قاتل ويؤيد ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يوم فتح مكة
ان مكة حرام حرمة الله يوم خلق السموات والارض فان ترخص مترخص بقتال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيها فانما احلت له ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة فدل
ذلك على ان حكم الآية باق غير منسوخ وانه لا يحل ان يتبدى فيها بالقتال لمن لم يقاتل
وقد كان القتال محظوراً في الشهر الحرام بقوله (يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال
فيه كبير وصد) ثم نسخ بقوله (فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)
ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق به واما قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم
واخرجوهم من حيث اخرجوكم) فانه امر بقتل المشركين اذا ظفروا بهم وهي عامة في قتال سائر
المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من اهل القتال لانه لا خلاف ان قتل النساء
والذراري محظور وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وعن قتل اهل الصوامع فان كان المراد بقوله
(وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) الامر بقتال من قاتلنا ممن هو من اهل القتال دون
من كف عنا منهم وكان قوله (ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) نهى عن قتال من لم يقاتلنا
فهى لا محالة منسوخة بقوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم) لا يجابه قتل من حظر قتله في الآية
الاولى بقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا) اذ كان الاعتداء في هذا
الموضع هو قتال من لم يقاتل * وقوله (واخرجوهم من حيث اخرجوكم) يعنى والله اعلم
من مكة ان امكنكم ذلك لانهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم الى الخروج
فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى (واذ يمكر بك الذين كفروا ليشيتوك او يقتلوك او يخرجوك)
فامرهم الله تعالى عند فرضه القتال باخراجهم اذا تمكنوا من ذلك اذ كانوا مهينين عن القتال
فيها الا ان يقاتلوهم فيكون قوله (واقتلوهم حيث تقفتموهم) عاماً في سائر المشركين الا فيمن
كان بمكة فانهم امروا باخراجهم منها الا لمن قاتلهم فانه امر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك

قوله في نسق التلاوة (ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه) فثبت ان قوله (واقتلوه حيث تقتلوه) فيمن كان بغير مكة بجاء وقوله بجاء والفتنة اشد من القتل بجاء روى عن جماعة من السلف ان المراد بالفتنة هنا الكفر وقيل انهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بان قتل واقد بن عبدالله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمي وكان مشركا في الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فانزل الله (والفتنة اشد من القتل) يعني كفرهم وتعذيبهم المؤمنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام اشد واعظم مآثما من القتل في الشهر الحرام بجاء واما قوله بجاء ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه بجاء فان المراد بقوله (حتى يقتلوكم فيه) حتى يقتلوا بعضكم كقوله (ولا تلمزوا انفسكم) يعني بعضكم بعضا اذ غير جائز ان يأمر بقتلهم بعد ان يقتلوهم كلهم وقد افادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتاج بها في حظر قتل المشرك الحربي اذ الجأ اليها ولم يقتل ويحتاج ايضا بعمومها فيمن قتل ولجأ الى الحرم فيانه لا يقتل لان الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية ان لا يقتل من وجدنا في الحرم سواء كان قاتلا او غير قاتل الا ان يكون قد قتل في الحرم فحينئذ يقتل بقوله بجاء فان قتلوكم فاقتلوه بجاء فان قيل هو منسوخ بقوله (واقتلوه حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) بجاء قيل له اذا امكن استعمالهما لم يأت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه فيكون قوله (واقتلوه حتى لا تكون فتنة) في غير الحرم ونظيره في حظر قتل من لجأ الى الحرم وان كان حاييا قوله (ومن دخله كان آمنا) وقد تضمن ذلك امنا من خوف القتل فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يأمن بدخوله وكذلك قوله (واذا جعلنا البيت مثابة للناس وامنا) كل ذلك دال على ان الملاحة الى الحرم المستحق للقتل يأمن به ويحول عنه القتل بمصيره اليه ومع ذلك فان قوله (واقتلوه حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) اذا كان نازلا مع اول الخطاب عند قوله (ولا تقتلوه عند المسجد الحرام) فغير جائز ان يكون ناسخا له لان النسخ لا يصح الا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود النسخ والمنسوخ في خطاب واحد واذا كان الجميع مذكورا في خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام الترتيل فغير جائز لاحد اثبات تاريخ الآيتين وتراخي نزول احدهما عن الاخرى الا بالنقل الصحيح ولا يمكن احد دعوى نقل صحيح في ذلك وانما روى ذلك عن الربيع بن انس فقال هو منسوخ بقوله (واقتلوه حتى لا تكون فتنة) وقال قتادة هو منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموه) وجائز ان يكون ذلك تأويلا منه ورأيا لان قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموه) لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف اهل النقل في ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لا يمكن استعمالهما بان يكون قوله (فاقتلوا المشركين) مرتبا على قوله (ولا تقتلوه عند المسجد الحرام) فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموه الا عند المسجد الحرام الا ان

يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه ايضاً حديث ابن عباس وابي شريح الخزاعي وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ايها الناس ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة وفي بعض الاخبار فان ترخص مترخص يقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما احلت لي ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال في الحرم الا ان يقاتلوا وقد روى عبد الله بن ادريس عن محمد بن اسحق قال حدثني سعيد بن ابى سعيد المقبري عن ابى شريح الخزاعي هذا الحديث وقال فيه وانما احل لي القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلاً من هذيل ثم قال ان اعنى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قتله ورجل قتل في الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل على تحريم القتل في الحرم لمن لم يحسن فيه من وجهين احدهما عموم الدم للقاتل في الحرم والثاني قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت ان المراد قتل من استحق القتل فلجأ وان ذلك اخبار منه بان الحرم يحظر قتل من لجأ اليه * وهذه الآي التي تلونها في حظر قتل من لجأ الى الحرم فان دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم مادون النفس لان قوله (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام) مقصور على حكم القتل وكذلك قوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (مناجاة للناس وامن) ظاهره الا من من القتل وانما يدخل ماسواً فيه بدلالة لان قوله (ومن دخله) اسم للانسان وقوله (كان آمناً) راجع اليه فالذي اقتضت الآية امانه هو الانسان لا اعضاءه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضياً للنفس فادونها فانما حصصنا مادونها بدلالة وحكم اللفظ باق في النفس ولا خلاف ايضاً ان من لجأ الى الحرم وعليه دين انه يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفساً من الحقوق فان الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون * واما قوله عز وجل ﴿فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾ يعني فان انتهوا عن الكفر فان الله يغفر لهم لان قوله (فان انتهوا) شرط يقتضي جواباً وهذا يدل على ان قاتل العمد له توبة اذ كان الكفر اعظم مأثماً من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفر له * وقوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقناة ومجاهد والربيع بن انس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سمي الكفر فتنة لانه يؤدي الى الهلاك كما يؤدي اليه الفتنة وقيل ان الفتنة هي الاختبار والكفر عند الاختبار اظهار الفساد واما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة واصله في اللغة ينقسم الى معنيين احدهما الانقياد كقول الاعشى

هو دان الرباب اذكر هو الديق * سن دراكا بغزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت * كعذاب عقوبة الاقوال

والآخر العادة من قول الشاعر

تقول وقد درأت لها وضئى * اهذا دينه ابدأ ودينى

والدين الشرعى هو الانقياد لله عز وجل والاستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه الآية خاصة فى المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم فى قوله عز وجل (واقتلوهم حيث تقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) وذلك صفة مشركى اهل مكة الذين اخرجوا النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب فى هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركى العرب لا يقبل مهم الا الاسلام او السيف لقوله (واقتلوهم حتى لا تكون فتنة) يعنى كفرا (ويكون الدين لله) ودين الله هو الاسلام لقوله (ان الدين عند الله الاسلام) وقوله ﴿فان اتهموا فلا عدوان الا على الظالمين﴾ المعنى فلا قتل الا على الظالمين يعنى والله اعلم القتل المبدوء بذكره فى قوله (واقتلوهم) وسمى القتل الذى يستحقونه بكفرهم عدواناً لانه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وان لم يكن الجزاء اعتداء ولا سيئة ﴿قوله تعالى﴾ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص) روى عن الحسن ان مشركى العرب قالوا النبى صلى الله عليه وسلم انهم عن قتالنا فى الشهر الحرام قال نعم واراد المشركون ان يغيروه فى الشهر الحرام فيقاتلوه فانزل الله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص) يعنى ان استحلوا منكم فى الشهر الحرام شيئاً فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع بن انس وقتادة والضحاك ان قريشاً لما ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية محرماً فى ذى القعدة عن البلد الحرام فى الشهر الحرام فادخله الله مكة فى العام المقبل فى ذى القعدة ففضى عمرته واقصه بما حيل بينه وبينه فى يوم الحديبية ويمتنع ان يكون المراد الامرين فيكون اخباراً بما قصه الله من الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت بشهر مثله فى العام القابل وقد تضمن مع ذلك اباحة القتال فى الشهر الحرام اذا قاتلهم المشركون لان لفظاً واحداً لا يكون خبراً وامراً ومتى حصل على احد المنيين انتفى الآخر الا انه جائز ان يكون اخباراً بما غرض الله نبيه من فوات العمرة فى الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت شهراً مثله فى العام القابل وكانت حرمة الشهر الذى ابدل كحرمة الشهر الذى فات فلذلك قال (والحرمت قصاص) ثم عقب تعالى ذلك بقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فافاد انهم اذا قاتلوهم فى الشهر الحرام فعليه ان يقتلوهم فيه وان لم يجز لهم ان يبتدؤهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداء لانه مثله فى الجنس وقدر الاستحقاق على ما يوجهه فسمى باسمه على وجه المجاز لان المعتدى فى الحقيقة هو الظالم ﴿قوله تعالى﴾ ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ عموم فى ان من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم الى وجهين احدهما مثله فى جنسه وذلك فى المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله فى قيمته لان النبى صلى الله عليه وسلم قضى فى عبيدين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر ان عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القيمة فصار اصلاً فى هذا الباب وفى ان المثل قد يقع على القيمة ويكون اسماً لها ويدل على ان المثل قد يكون اسماً ليس هو

من جنسه اذا كان في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من الجزاء ان من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه ان يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك ان اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد ان يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتاج بذلك في ان من غصب ساحة فأدخلها في بناءه ان عليه قيمتها لان القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها لحق العموم * فان قيل اذا نقصنا بناءه واخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له اخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل وديعة فأخذها لم يكن معتدياً عليه وانما الاعتداء عليه ان يزيل من ملكه مثل ما ازال او يزيل يده عن مثل ما ازال عنه يد المنصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتاج به في ايجاب القصاص فيها يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل ويحتاج به ابو حنيفة فيمن قطع يدرجل وقله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فله ان يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾ قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن ابى حبيب عن اسلم ابى عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبدالرحمن بن الوليد والروم ملصقوا ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله يلقى بيديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واظهر دينه الاسلام قلنا هل نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) فاللقاء بالايدي الى التهلكة ان نقيم في اموالنا فنصلحها ونُدع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فاخبر ابو ايوب ان اللقاء بالايدي الى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وان الآية في ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك * وروى عن البراء بن عازب وعبيدة الساماني اللقاء بالايدي الى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الاسراف في الاتفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يتقحم الحرب من غير نكابة في العدو وهو الذي تأوله القوم الذي انكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس يمنع ان يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لهما وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف * فاما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف

رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس اذا كان يطعم في نجاة او نكابة فان كان لا يطعم في نجاة ولا نكابة فاني اكره له ذلك لانه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين وانما ينبغي للرجل ان يفعل هذا اذا كان يطعم في نجاة او منفعة للمسلمين فان كان لا يطعم في نجاة ولا نكابة ولكنه يجري المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكابة في العدو ولا يطعم في النجاة لم اربأاً ان يحمل عليهم فكذلك اذا طعم ان ينكى غيره فهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك وارجو ان يكون فيه مأجوراً وانما يكره له ذلك اذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وان كان لا يطعم في نجاة ولا نكابة ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك لان هذا افضل النكابة وفيه منفعة للمسلمين والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعاني يحمل تأويل من تأول في حديث ابي ايوب انه القى بيده الى الهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان في تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال (ولا تحبس الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون) وقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها من بذل نفسه لله وعلى ذلك ينبغي ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان متى رجا نفعاً في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في اعلى درجات الشهداء قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور) وقد روى عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت ابا هريرة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شر ما في الرجل شح هالع وجبن خالع وذم الجبن يوجب مدح الاقدام والشجاعة فيها يعود نفعه على الدين وان ايقن فيه بالتلف والله تعالى اعلم بالصواب

باب العمرة هي فرض ام تطوع

قال الله تعالى ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ واختلف السلف في تأويل هذه الآية فروى عن علي وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا انما هما ان تحرم بهما من ديرة اهلك وقال مجاهد انما هما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير وعطاء هو اقامتهما الى

آخر ما فيها لله تعالى لانهما واجبان كأنهما تأولا ذلك على الامر بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمرُوا وروى عن ابن عمر وطائوس قالاً أتمامهما افرادهما وقال قتادة أتمام العمرة الاعتبار في غير أشهر الحج وروى عن علقمة في قوله تعالى (العمرة لله) قال لا تجاوز بها البيت * وقد اختلف السلف في وجوب العمرة فروى عن عبدالله بن مسعود وإبراهيم التيمي والشمي أنها تطوع وقال مجاهد في قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قال ما أمرنا به فيها وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن طائوس عن أبيه قال العمرة واجبة * واحتج من أوجبها بظاهر قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قالوا واللفظ يحتمل أتماهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الأمر بابتداء فعلهما فالواجب حمله على الأمرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء إلا بدلالة * قال أبو بكر ولادلالة في الآية على وجوبها وذلك لأن أكثر ما فيها الأمر بأكملهما وذلك إنما يقتضي نفي التقصان عنهما إذا فعلت لأن ضد التمام هو التقصان لا البطلان ألا ترى أنك تقول للتقصان أنه غير تام ولا تقول مثله لما لم يوجد منه شيء فعملنا أن الأمر بالأكمل إنما يقتضي نفي التقصان ولذلك قال على وعمر أتمامهما أن تحرم بهما من ديرة أهلك يعني ألا يبلغ في نفي التقصان الأحرام بهما من ديرة أهلك وإذا كان ذلك على ما وصفتنا كان تقديره أن لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل على الوجوب لجواز إطلاق ذلك على النوافل ألا ترى أنك تقول لا تفعل الحج التطوع ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النقل ناقصة فإذا كان الأمر بالأكمل يقتضي نفي التقصان فلا دلالة فيه إذا على وجوبها * ويدل على صحة ذلك أن العمرة التطوع والحج النقل مرادان بهذه الآية في النهي عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في الأصل وإيضاً فإن الأظهر من لفظ الأتمام إنما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل) فاطلق عليه لفظ الأتمام بعد الدخول قال النبي صلى الله عليه وسلم ما در كنتم فصلوا وما فاتكم فأتوا فاطلق لفظ الأتمام عليها بعد الدخول فيها * ويدل على أن المراد بإحجاب أتمامهما بعد الدخول فيهما أن الحج والعمرة الناقلتين يلزمه أتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان بمنزلة قوله أتموها بعد الدخول فيهما فغير جائز إذا ثبت أن المراد لزوم الأتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين ألا ترى أنه إذا أراد به الالتزام بالدخول انتهى أن يريد به الالتزام قبل الدخول لأن التزامه قبل الدخول ناف لكونه واجباً بالدخول ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال أن حجة الإسلام إنما تلزم بالدخول وأن صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على أنه غير جائز إرادة إحجابهما بالدخول وإحجابهما ابتداء قبل الدخول فيهما ثبت بما وصفتنا أنه لا دلالة في هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها * ومما يدل على أنها ليست بواجبة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال العمرة هي الحج الأصغر وروى عن عبدالله بن شداد ومجاهد قالوا العمرة هي الحج الأصغر وإذا ثبت

غير مخصوص بوقت فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى
ضريين منه فرض ومنه نفل * ومما يحتج به أيضاً من طريق الأثر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
إسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار قال حدثنا الحسن بن يحيى الحنفي قال حدثنا عمر بن
قيس قال حدثني طلحة بن موسى عن عمه إسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله أنه سمع النبي
صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن
بجتر العطار قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الأقطس
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة
تطوع * واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضة واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمرُوا واستقيموا يستقيم لكم
وامره على الوجوب وبما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الإسلام فذكر
الصلاة وغيرها ثم قال وإن تحج وتعمرو بقول صبي بن معبد وجدت الحج والعمرة
مكتوبتين على قال ذلك للعمرك فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما ومحدث ابن رزين رجل من
بنى عامر أنه قال يا رسول الله إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال اجمع
عن أبيك واعتمر * فأما حديث جابر في وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف
كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيئ الحفظ واستناد حديث جابر
الذي روينا في عدم وجوبها أحسن من استناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان أكبر
أحوالهما أن يتعارضاً فيسقطاً جميعاً ويبقى لنا حديث طاحنة وابن عباس من غير معارض
* فإن قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي روته في نفي الإيجاب
بمعارض حديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر في إيجابها لأن حديث الحجاج وارد على الأصل
وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران أحدهما ناف والآخر مثبت فالثبت منهما
أولى وكذلك إذا كان أحدهما موجباً والآخر غير موجب لأن الإيجاب يقتضي حظر تركه
ونفيه لا حظر فيه والخبر الحاضر أولى من المبيح * قيل له هذا لا يجب من قبل أن حديث
ابن لهيعة في إيجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة إليه ولوجب
أن يعرفه كل من عرف وجوب الحج إذا كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو
مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يكون وروده من طريق الآحاد مع ما في سنده
من الضعف ومعارضة غيره إياه وإيضاً فمعلوم أن الروایتين وردتا عن رجل واحد فلو كان
خبر الوجوب متأخراً في التاريخ عن خبر نفيه لينه جابر في حديثه ولقال قال النبي صلى الله
عليه وسلم في العمرة أنها تطوع ثم قال بعد ذلك أنها واجبة إذ غير جائز أن يكون عنده
الخبران جميعاً مع علمه بتاريخهما فيطلق الرواية تارة بالإيجاب وتارة بنفيه من غير ذكر
تاريخ فدل ذلك على أن هذين الخبرين وردا متعارضين وأما يعتبر خبر الثبت والثاني على ما

ذكرنا من الاعتبار اذا وردت الروايتان من جهتين * واما حديث سمرة وقوله فاعتمروا فانه على التدب بالدلائل التي قدمنا * فاما قوله حين سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كل ما يتقرب به الى الله تعالى لانه من شرائعه وقد روى ان الاسلام بضع وسبعون خصلة منها امانة الاذي عن الطريق * واما قول صبي بن معبد لمعرو وجدت الحج والعمرة مكتوبين على وسكوت عمر عنه وتركه الكبير عليه فانه انما قال هما مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضي ان يكون نذرهما خصارا مكتوبين عليه بالنذر وايضا فانه انما قاله تأويلاً منه للآية وفيها مسأغ للتأويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون التكبير اذ كان الاجتهاد سائغاً فيه * واما قول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي سأل عن الحج عن ابيه وقوله حج عن ابيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه لا خلاف ان هذا القول لم يخرج مخرج الاحجاب اذ ليس عليه ان يحج عن ابيه ولا ان يعتمر * ومن الناس من يحتاج لايحج العمرة بقوله تعالى (وافعلوا الخير) لانها خير فظاهر اللفظ يقتضي ايحج جميع الخير وهذا يسقط من وجوه * احدها انه يحتاج ان يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير لان من لا يراها واجبة فغير جائز ان يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد لم يكن ذلك خيراً كمن صلى تطوعاً واعتقد فيه الفرض * وآخره هو ان قوله (وافعلوا الخير) لفظ محمل لاستماله على المحمل الذي لا يلزم استعماله ب ورود اللفظ الا ترى انه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فروض محملة ومتى انتظم اللفظ ما هو محمل فهو محمل يحتاج في اثبات حكمه الى دليل من غيره * ووجه آخر وهو ان الخير بالالف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه فيتناول ادنى ما يقع عليه الاسم كقولك ان شربت الماء وتزوجت النساء فاذا فعل ادنى ما يسمى به فقد قضى عهدة اللفظ * وايضاً فقد علمنا مع ورود اللفظ ان المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج الى بيان في لزوم الامر * واحتج من اوجبها بأنها لم تجد شيئاً يتطوع به الاولة اصل في الفرض ولو كانت العمرة تطوعاً لكان لها اصل في الفرض فيقال له العمرة انما هي الطواف والسعي ولذلك اصل في الفرض فيقال له لا يوجد طواف وسعي مفرداً فرضاً غير العمرة وانما يوجد ذلك في الفرض تابعاً به فيقال له قد يتطوع بالطواف بالبيت وان لم يكن له اصل في الفرض مفرداً فكذلك العمرة يتطوع بها اذ كانت طوافاً وسعياً وان لم يكن لها اصل في الفرض * واحتج الشافعي بانه لما جاز الجمع بينها وبين الحج دل على انها فرض لانها لو كانت تطوعاً لما جاز ان يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين صلاتين احدهما فرض والاخرى تطوع ويجمع بين عمل اربع ركعات فرض وبين عمل ابوبكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمرة لانه يقال له لما جاز الجمع بينهما ولم يحجز بين صلاتي فرض دل على انها ليست بفرض واما قوله ويجمع بين عمل اربع ركعات فان الاربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر اركانه

وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة اشواط وهو مع ذلك منتقض على اصله لانه لو اعتمر
ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعاً والحج فرضاً فقد صح الجمع
بين الفرض والنفل في الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها الى الحج على
وجوبها * واحتج الشافعي ايضاً بانه لما جعل لها ميقات كميقات الحج دل على انها فرض فيقال له
اذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع الى اهله ثم اراد ان يرجع للعمرة كان لها ميقات كميقات
الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات
كميقات الواجب * واحتج ايضاً بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجه الدلالة
على الوجوب ولكن ادعى دعوى غارية من البرهان ومع ذلك فانه منتقض لانه لو قرن حجة
فريضة مع عمرة تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان لوجب الدم
* قوله تعالى ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ قال الكسائي وابو عبيدة واكثر
اهل اللغة الاحصار المنع بالمرض او ذهاب النفقة والحصار حصر العدو ويقال احصره
المرض وحصره العدو وحكى عن الفراء انه اجاز كل واحد منهما مكان الآخر وانكره
ابو العباس المبرد والزجاج وقالاهما مختلفان في المعنى ولا يقال في المرض حصره ولا في العدو
احصره قالا وانما هذا كقولهم حبسه اذا جعله في الحبس واجبه اى عرضه للحبس وقته
اوقع به القتل واقتله اى عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر واقبره عرضه للدفن في القبر
وكذلك حصره حبسه واوقع به الحصر واحصره عرضه للحصر * وروى ابن ابي نجيح عن
عطاء عن ابن عباس قال لا حصر الا حصر عدو فاما من حبسه الله بكسر او مرض فليس
بحصر فاخبر ابن عباس ان الحصر يختص بالعدو وان المرض لا يسمى حصراً وهذا موافق
لقول من ذكرنا قولهم من اهل اللغة في معنى الاسم ومن الناس من يظن ان هذا يدل من
قوله على ان المريض لا يجوز له ان يحل ولا يكون محصراً وليس في ذلك دلالة على ما ظن لانه
اذا اخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فأعلم ان اسم الاحصار يختص بالمرض
والحصر يختص بالعدو * وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلاثة أنحاء روى عن ابن
مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء يبيت بدم ويحل به اذا نحر في الحرم وهو قول
ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر والثوري والثاني قول ابن عمر ان المريض لا يحل
ولا يكون محصراً الا بالعدو وهو قول مالك والليث والشافعي والثالث قول ابن الزبير
وعروة ابن الزبير ان المرض والعدو سواء لا يحل الا بالطواف ولا تنام لهما موافقا من فقهاء
الامصار * قال ابوبكر ولما ثبت بما قدمته من قول اهل اللغة ان اسم الاحصار يختص
بالمرض وقال الله (فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) وجب ان يكون اللفظ مستعملاً
فيما هو حقيقة فيه وهو المرض ويكون العدو داخلاً فيه بالمعنى * فان قيل فقد حكى
عن الفراء انه اجاز فيهما لفظ الاحصار * قيل له لو صح ذلك كانت دلالة الآية قائمة
في اثباته في المرض لانه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وانما اجاز في العدو فلو وقع

الاسم على الامرين لكان عموماً فيهما موجباً للحكم في المريض والمحصور بالعدو جميعاً * فان قيل لم تختلف الرواة ان هذه الآية نزلت في شأن الحديدية وكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ممنوعين بالعدو فامرهم الله بهذه الآية بالاحلال من الاحرام فدل على ان المراد بالآية هو العدو * قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو يختص بالعدو الى الاحصار الذي يختص بالمرض دل ذلك على انه اراد افادة الحكم في المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالاحلال وحل هو دل على انه اراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيداً للحكم في الامرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظاً يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسماً للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجباً للاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج الصواف قال حدثني يحيى بن ابي كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس وابا هريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جاز له ان يحل كما يقال حلت المرأة للزوج يعني جاز لها ان تزوج * فان قيل روى حماد وابن زيد عن ايوب عن عكرمة انه قال في المحصر يبعث بالهدى فاذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضى الله سبحانه بالقصاص من عباده وبأخذ منهم المدوان عليه حج مكان حج واحرام مكان احرام * فزعم هذا القائل انه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل كما روى في الخبر وهذا القائل انما غلط حين ظن ان المعنى في قوله حل وقوع الاحلال بنفس الاحصار وليس هو كما ظن وانما معناه انه جاز له ان يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز لها ان تحل بالترجيح * ويدل عليه من جهة النظر ان المحصر بالعدو لما جاز له الاحلال لتعذر وصوله الى البيت وكان ذلك موجوداً في المرض وجب ان يكون بمنزلة وفي حكمه ألا ترى انه متى لم يتعذر وصوله الى البيت بمنع العدو لم يحجز له ان يحل فدل ذلك على ان المعنى فيه تعذر وصوله الى البيت * ويدل على ذلك موافقة مخالفينا ايأنا على ان المرأة اذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الاحرام جاز لها الاحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس في دين او غيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان في حكم المحصر فكذلك المريض * ويدل عليه ان سائر الفروض لا يختلف حكمها في كون المنع منها بالعدو او المرض ألا ترى ان الخائف جازله فعل الصلاة بالايام او قاعداً اذا تعذر عليه فعلها قائماً كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضي في الاحرام واجب ان لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك او لحوف عدو وكذلك هذا في استقبال القبلة اذا كان خائفاً او مريضاً وكذلك من عدم الماء او كان

مريضاً ومن لا يجد ما يحتمل به للجهد ومن كان مريضاً لم يختلف حكم الاعتذار في سقوط الفرض كذلك ينبغي ان لا يختلف حكمها في باب سقوط فرض المضى على الاحرام وجواز الاحلال منه والمعنى في الجميع تعذر الفعل بـ فان قيل لما قال تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم عقب ذلك بقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة) دل ذلك من وجهين على ان المريض غير مراد بذكر الاحصار لانه لو كان كذلك لما استأنف له ذكره مع كونه في اول الخطاب والوجه الآخر انه لو كان مراداً به لكان محل بذلك الدم ولم يكن يحتاج الى فدية بـ قيل له لما قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) منعه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه في الحرم فابان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله وابعاح له حلق الرأس مع ايجاب الفدية ووجه آخر وهو انه ليس كل مرض يمنع الوصول الى البيت ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اتؤذيك هوام رأسك قال نعم فانزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعة من الوصول الى البيت فرخص الله له في الحلق وامره بالفدية وكذلك المرض المذكور في الآية جائز ان يكون المرض الذي ليس معه احصار والله سبحانه انما جعل المرض احصاراً اذا منع الوصول الى البيت فليس في ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كون المرض احصاراً بـ ووجه آخر وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً) يجوز ان يكون عائداً الى اول الخطاب كعاد اليه حكم الاحصار وهو قوله (واتموا الحج والعمرة لله) ثم عطف عليه قوله (فان احصرتم) فيبين حكمهم اذا احصروا ثم عقبه بقوله (فمن كان منكم مريضاً) يعني ايها المحرمون بالحج والعمرة فيبين حكمهم اذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس اذا في قوله (فمن كان منكم مريضاً) دلالة على ان المرض لا يكون احصاراً بـ فان قيل لما قال في سياق الآية (فاذا اتمتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) دل على ان مراده العدو المخوف لان الايمن يقتضى الخوف بـ قيل له ما الذي يمنع ان يكون المراد الايمن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والامن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير في قوله (فاذا اتمتم) يعني اذا امت من كسرك ووجعت فعليك ان تأتى البيت بـ فان قيل الفرق بين العدو والمرض ان المحصر يهدو ان لم يمكنه ان يتقدم امكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله في التقدم والرجوع بـ قيل له فهذا احدى ان يكون محصرأ لتعذر الامرين عليه فهو اعذر ممن يمكنه الرجوع وان تعذر عليه المضى للخوف ويقال ايضاً ما تقول في المحصر بالعدو اذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم أليس جائزاً له الاحلال بخلاف بين الفقهاء فقد انتقضت عليك في الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعي في المحرمة اذا منعها زوجها والمحبوس انهما محصران وجائز لهما الاحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لانهما ممنوعان من الامرين بـ وزعم الشافعي ان الفرق بين المريض والخائف ان الله تعالى قد اباح للخائف في القتال ان يخرج الى فئة فيقتل بذلك

من الخوف الى الامن فيقال له وكذلك قد اباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) فكانت رخصة المريض اوسع من رخصة الحائض لان الحائض غير معذور في ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وانما عذر الحائض ان يحجز الى فقة ولم يعذر في ترك القتال رأساً فالمريض اولى بالعذر في الاحلال من احرامه قال الشافعي فلما قال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال في شأن المحصر الحائض ما قال وجب ان لا يزول فرض تمام الحج والعمرة الا عن الحائض فيقال له الذي قال (واتموا الحج والعمرة لله) هو الذي قال (فان احصرتم) وهو عموم في الحائض وغيره فلا يخرج شيء منه الا بدلالة فاما الدلالة على تخصيصه بالحائض دون غيره وقد نفقت ذلك باطلاقك للمرأة الاحلال اذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل وقال المزني جعل الاحلال رخصة للحائض من العدو ولا يشبه به غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا يشبه به القفازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبى ان لا يقاس على شيء من الرخص فاذا رخص النبي صلى الله عليه وسلم الاستنجاء بالاهجار وجب ان لا يشبه به غيره في جواز الاستنجاء بالخرق والحشب ولما كان حلق الرأس من اذى رخصة وجب ان لا يشبه به الاذى في البدن في اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالحائض المحبوس والمرأة اذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا يتقضى اعتلاله

فصل

قال ابو بكر رضي الله عنه والاحصار من الحج والعمرة سواء وحكي عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب الى ان العمرة غير موقفة وانه لا يخفى الفوات وقد تواترت الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم كان محرماً بالعمرة عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاهما في العام القابل في ذي القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال (فان احصرتم فاستيسروا من الهدى) وذلك حكم عائد اليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على احدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة وقوله تعالى ﴿فاستيسروا من الهدى﴾ قال ابو بكر قد اختلف السلف في ذلك فروى عن عائشة وابن عمر انها قالتا لا يكون الهدى الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الامصار فيه فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي الهدى من الاصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال اصحابنا والشافعي من الابل والبقر واختلفوا في السن فقال اصحابنا والشافعي لا يحجز في الهدى من الابل والبقر والغنم الا التي فصاعداً الا الجذع من الضأن فانه يحجز وقال مالك لا يحجز من الهدى الا التي فصاعداً وقال الاوزاعي يهدى الذكور من الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة قال ابو بكر الهدى اسم لما يهدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجائز

ان يسمى به ما يقصده الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي صلى الله عليه وسلم المبكر الى الجمعة كالمهدي بدنة ثم الذي يليه كالمهدي بقرة ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي يليه كالمهدي بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هدياً وان لم يرد به اهداء الى البيت وانما اراد به الصدقة واخر اجهما مخرج القرية ولذلك قال اصحابنا فيمن قال الله على ان اهدى ثوبى هذا او دارى هذه ان عليه ان يتصدق بما وافق الفقهاء على ان ما عدا هذه الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله (فما تيسر من الهدى) واختافوا فيما اريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية يقتضى دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا في معنى قوله (هدياً بالغ الكعبة) ان الشاة منه وانه يكون هدياً في جزاء الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اهدى غنماً مرة وروى الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال كان فيما اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غنم مقلدة * فان قيل الرواية عن عائشة في هدى الغنم لا يصح لان القاسم قد روى عنها انها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى * قيل له انما معناه انه لا يصير محرماً بها وان هدى الابل والبقر يوجب الاحرام اذا اراده وقلدها واما اعتبار الثني فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة ابي بردة بن نيار حين نضح قبل الصلاة فامر النبي صلى الله عليه وسلم باعادتها فقال عندي جذعة من المعز خير من شاتي لم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن احد يدرك فنع الجذع في الاضحية والهدى مثلهما لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع من الضأن لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بان يضحي بالجذع من الضأن اذا فرض له ستة اشهر وقد بينا ذلك في شرح المختصر * وقد اختلفوا في جواز الشراكة في دم الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعي يجوز البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك في التطوع ولا يجزى في الواجب وروى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه جمل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لانها كانت عن احصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة في التطوع كان الواجب مثله لانهم لا يختلفان في الجواز في سائر الوجوه وبدل عليه قوله (فما تيسر من الهدى) ظاهره يقتضى التبعيض فوجب ان يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله اعلم

باب المحصرين يذبح الهدى

قال الله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ واختلف السلف في المحل ما هو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول اصحابنا والثوري وقال مالك والشافعي محله الموضع الذي احصر فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الاول ان المحل اسم لشئيين يحتمل ان يراد به الوقت ويحتمل ان يراد به المكان ألا ترى ان محل الدين هو وقته الذي تجب المطالبة به وقال النبي صلى الله عليه وسلم لضباعة بنت الزبير اشترطى في الحج وقولي محلي حيث حبستني فجعل

الحل في هذا الموضع اسماً للمكان فلما كان محتملاً للامرين ولم يكن هدى الاحصار في العمرة موقفاً عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب ان يكون مراده المكان فاقضى ذلك ان لا يحل حتى يبلغ مكاناً غير مكان الاحصار لانه لو كان موضع الاحصار محلاً للهدى لكان بالغاً محله بوقوع الاحصار ولا أدى ذلك الى بطلان النسيئة المذكورة في الآية فدل ذلك على ان المراد بالحل هو الحرم لان كل من لا يجعل موضع الاحصار محلاً للهدى فأنما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الاحصار ابطال فائدة الآية واستقط معناها * ومن جهة اخرى وهو ان قوله (واحلت لكم الانعام الا مايتلى عليكم) الى قوله (لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق) ودلالته على صحة قولنا في المحل من وجهين احدهما عمومهما في سائر الهدايا والآخرة ما فيه من بيان معنى المحل الذي اجل ذكره في قوله (حتى يبلغ الهدى محله) فاذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لاحد ان يجعل المحل غيره * ويدل عليه قوله في جزاء الصيد (هدياً بالغ الكعبة) فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه كانه لما قال في الظهار وفي القتل (فصيام شهرين متتابعين) فقيدهما بفعل التتابع لم يحجز فعلهما الاعلى هذا الوجه وكذلك قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا يجوز الاعلى الصفة المشروطة وكذلك قال اصحابنا في سائر الهدايا التي تدبج انها لا تجوز الا في الحرم * ويدل عليه ايضاً قوله في سياق الخطاب بعد ذكر الاحصار (فن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك) فاجب على المحصر دماً ونهاه عن الخلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه في الحل جائزاً لذبح صاحب الاذى هديه عن الاحصار وحل به واستغنى عن فدية الاذى فدل ذلك على ان الحل ليس بمحل الهدى * فان قيل هذا فيمن لا يجد هدى الاحصار * قيل له لا يجوز ان يكون ذلك خطاباً فيمن لا يجد الدم لانه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون مخيراً بين الاشياء الثلاثة الا وهو واجد لها لانه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد ثبت بذلك ان محل الهدى هو الحرم دون محل الاحصار * ومن جهة النظر لما اتفقوا في جزاء الصيد ان محله الحرم وانه لا يحجز في غيره وجب ان يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام * فان قيل قال الله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) وذلك في شأن الحديبية وفيه دلالة على ان النبي عليه السلام واصحابه منحروا هديهم في غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاً محله * قيل له هذا من ادل شئ على ان محله الحرم لانه لو كان موضع الاحصار هو الحل محلاً للهدى لما قال (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) فلما اخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على ان الحل ليس بمحل له وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل في المسئلة * فان قيل فان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ذبحوا الهدى في الحل فما معنى قوله (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) * قيل له

لما حصل أدنى منع جاز ان يقال انهم منعوا وليس يقتضى ذلك ان يكون ابدأ ممنوعاً ألا ترى
 ان رجلاً لو منع رجلاً حقه جاز ان يقال منعه حقه كما يقتل حبه ولا يقتضى ذلك ان يكون ابدأ
 محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بدياً من الوصول الى الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم
 بانهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وان اطلقوا بعد ذلك ألا ترى انه قد وصف المشركين
 بصدا المسلمين عن المسجد الحرام وان كانوا قد اطلقوا لهم بعد ذلك الوصول اليه في العام
 القابل وقال الله عز وجل (قالوا يا ايها منع منا الكيل) وانما منعوه في وقت واطلقوه
 في وقت آخر فكذلك منعوا الهدى بدياً ثم لما وقع الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم
 وبينهم اطلقوه حتى ذبحه في الحرم وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم ساق البدن ليدبحها
 بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله)
 لتصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو
 عند المروة او بمنى فلما منع ذلك اطلق ما فيه ما وصفت * وقد ذكر المسور بن مخرمة
 ومروان بن الحكم ان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم وان مضرب النبي عليه السلام
 كان في الحل ومضلاه كان في الحرم فاذا امكنه ان يصل في الحرم فلا يحالة قد كان الذبح ممكناً
 فيه وقد روى ان ناجية بن جندب الاسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم ابعت معي الهدى
 حتى آخذ به في الشعاب والاودية فاذبحها بمكة ففعل وجاز ان يكون بعث معه بعضه ونحر
 هو بعضه في الحرم والله اعلم

باب وقت ذبح هدى الاحصار

قال الله تعالى (فما استيسر من الهدى) ولم يختلف اهل العلم ممن أباح الاحلال بالهدى ان ذبح
 هدى العمرة غير موقت وانه له ان يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبي صلى الله عليه
 وسلم واصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك
 في ذي القعدة واختلفوا في هدى الاحصار في الحج فقال ابو حنيفة ومالك والشافعي له ان يذبحه
 متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال ابو يوسف والثوري ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر
 وظاهر قوله (فما استيسر من الهدى) يقتضى جوازه غير موقت وفي اثبات التوقيت تخصيص
 اللفظ وذلك غير جائز الا بدليل * فان قيل لما قال تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
 الهدى محله) والمحل اسم يقع على التوقيت وجب ان يكون موقفاً * قيل له قد بينا
 ان المحل اسم للموضع وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المكان مراد
 بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه
 لان اكثر احواله ان يكون الاسم لما تساولهما جميعاً فواجب ان يحزى بايهما وجد
 لانه جعل بلوغ المحل غاية الاحرام وقد وجد بذبحه في الحرم ولما قال تعالى (والهدى
 معكوفاً ان يبلغ محله) وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بعينها (حتى يبلغ الهدى

(محله) وجب ان يكون هو المحل المذكور في الآية الاخرى وهو الحرم * وما يدل على انه غير موقت ان قوله عز وجل (فان احصرتم فاستيسر من الهدى) عائدا الى الحج والعمرة المبدوء بذكرهما في قوله (واتموا الحج والعمرة لله) والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقضى ذلك جواز ذبحه في الحرم اى وثبت شاء في العمرة فكذلك هو للحج وايضا لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يحجز ان يكون مقبداً للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فقبح جأز ان يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان كما لا يجوز ان يريد بقوله (السارق والسارقة) في بعضهم سارق العشرة وفي بعضهم سارق ربع دينار * ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحاج بن عمرو الانصارى عن النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جازله ان يحل اذ لا خلاف انه لا يحل بالكسر والعرج * ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها استرطى وقولى ان محلى حيث حبستى ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا يبنى بالشرط ثم لم يوقت المحل * ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على ان العمرة التي تحلل بها عند القوات لا وقت لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب ان يكون غير موقت لانه يقع به احلال على وجه الفسخ كعمرة القوات *** قوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم ﴾ هو نهى عن حلق الرأس في الاحرام للحاج والمعتصر جميعاً لانه معطوف على قوله (واتموا الحج والعمرة لله) وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للامرين كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) اقتضى النهى عن قتل كل واحد منا نفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومضى فدل عليه لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لانه عموم في كل من عليه حلق وهدى في وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دماً لمواقفته المحظور في تقديم الحلق على الهدى * وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حاق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال ابو يوسف في احدي الروايتين يحلق فان لم يحلق فلا شئ عليه وروى عنه انه لا بد من الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج والمولى ان يحللاهما بغير حاق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما ادنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان الحاق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك احلالهما ان يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه ان يحلل العبد بالحلق والمرأة بالتقصير وايضاً فالحاق انما ثبت نسكاً مرتباً على قضاء المناسك ولم يثبت

على غير هذا الوجه فغير جائز اثباته نسكا الا عند قيام الدلالة اذ قد ثبت ان الحلق في الاصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة ان المولى والزوج لما جاز لهما احلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير اذ لم يفلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب ان يجوز لسائر المحصرين الاحلال بغير حلق لهذه العلة * ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة حين امرها برفض العمرة قبل استيعاب افعالها انقضى رأسك وامتشطى ودعى العمرة واغتسلى واهلى بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب افعال العمرة فدل ذلك على ان من جازله الاحلال من احرامه قبل قضاء المناسك فلبس عليه الاحلال بالحلق * وفيه دليل على ان الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر افعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بأنه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين احدهما ان يكون مراده المعنى الذي ذكرنا ان الحلق مرتب على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل انه لما كان الحاق اذا وجب في الاحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب ان يسقط عنه الحلق * فان قيل انما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله * قيل له هذا غلط لان المحصر لو امكنه الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار ولم يمكنه الوصول الى البيت ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمي الجمار مع امكانهما لانهما مرتبان على مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحاق مرتبا على افعال اخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجودنا مناسك يمكن فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه محصرآ * فان احتج محتج لابي يوسف بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب ان يكون حكم الغاية بضد ما قبلها فيكون تقديره ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فاذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضى وجوب الحلق * قيل له هذا غلط لان الاباحة هي ضد الحظر كما ان الايجاب ضده فليست في صرفة الى احد الضدين وهو الايجاب بأولى من الآخر وهو الاباحة وايضا فان ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الايجاب وانما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلة قبل الاحرام فان شاء حلق وان شاء ترك ألا ترى ان زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد بالاحلال لم يقتض ايجاب البيع ولا الاصطياد وانما اقتضى اباحتهما * ويحتج لابي يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة وذلك في عمرة الحديبية عند الاحصار فدل ذلك على انه نسك واذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم استند عليهم الحلق والاحلال قبل الطواف بالبيت فلما امرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالاحلال توقفوا رجاء ان يمكنهم الوصول واعاد عليهم القول ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ فتحدهيه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبايعة

في متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ومسايرتهم الى امره ولما قيل له يا رسول الله دعوت للمحلقين ثلاثا وللمقتصرين مرة فقال انهم لم يشكوا ومنى ذلك انهم لم يشكوا ان الحلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك ما لم يستحقه الآخرون **باب** فان قيل فكيفما جرى الامر فقد امرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالحلق وامره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقتصرين دليل على انه نكس وما ذكرته من ان العموم كرهوا الحلق قبل الوصول الى البيت وان النبي صلى الله عليه وسلم امرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نكسا **باب** فانه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية فقالا فيه فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا وانحروا وذكر في بعض الاخبار الحلق فتستعمل اللفظين فتقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله صلى الله عليه وسلم احلوا وقوله احلقوا المقصود به الاحلال لا تمينه بالحلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم وانما روى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الحلق افضل من التقصير لجدهم واجتهادهم في متابعة امره صلى الله عليه وسلم والله اعلم بالصواب

باب ما يجب على المحصر بدمه احلاله من الحج بالهدى

قال الله تعالى بعد ما ذكر في شأن المحصر **﴿** فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستبسر من الهدى **﴾** واختلف السلف وفهوا الامصار في المحصر بالحج اذا حل بالهدى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود فالاعية عمرة وحجة فان جمع بينهما في اشهر الحج فعليه دم وهو تمتع وان لم يجمعهما في اشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وابراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص او يأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وانما يوجب ابو خيفة عليه حجة وعمرة اذا حل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فاحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لان هذه العمرة انما هي التي تلزم بالفوات لان من فاتا الحج فعليه ان يتحل بعمل عمرة فلما حصل حجه فأتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذي عليه في الاحصار انما هو للاحلال ولا يقوم مقام العمرة التي تلزم بالفوات وذلك لانه ليس في الاصول عمرة يقوم مقامها دم الا ترى ان من نذر عمرة لم ينب عنها دم لافي حال العذر ولا في حال الامكان وكذلك من يجعل العمرة فريضة لا يحمل الدم نائبا عنها بحال فلما كان الفوات قد ازمه عمل عمرة لم يحجز ان ينوب عنها دم فثبت بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب **•** ويدل على ذلك ان العمرة التي تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفين فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم مقام العمرة ولا يسوغ للمالك والشافعي ان يجعلوا دم الاحصار

قائما مقام العمرة الواجبة بالفوات لانهما يقولان الذي يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات
 هدى فهدى الاحصار عندهما هو الذي يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه
 بعد الفوات : فان قيل فانت تجيز صوم ثلاثة ايام المتعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر
 وهو بدل من الهدى والهدى نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر : قيل له انما جاز ذلك
 لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد
 للمحصر سبب للزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة
 فلذلك لم يقيم الدم مقام العمرة التي تلزم بالفوات وبدل على ان الدم غير قائم مقام العمرة
 التي تلزم بالفوات انه يلزم المعتذر وهو لا يخفى الفوات لانها غير موقوفة فدل ذلك على ان هذا
 الدم لا يتعلق بالفوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة انه لم يختلف فيه حكم
 ما يخفى فوته وحكم ما لا يخفى فوته في لزوم الدم : فان قيل في حديث الحجاج بن
 عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه
 الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب
 قضاء الحج : قيل له ولم يذكر دماً ومع ذلك فلا يجوز له ان يحل الا بدم وانما اراد
 عليه السلام الاخبار عن الاحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه * وقد ذهب عبدالله بن
 مسعود وابن عباس في رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر حكم المحصر (فمن تمتع
 بالعمرة الى الحج) اراد به العمرة التي تجب بالاحلال من الحج اذا جمعا الى الحج الذي
 احل منه في اشهر الحج فعليه الفداء * وروى عن ابن عباس قول آخر في المحصر وهو
 ما رواه عبدالرزاق قال حدثنا الثوري عن ابن ابي نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس
 قال الحبس حبس العدو فان حبس وليس معه هدى حل مكانه وان كان معه هدى حل به
 ولم يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة * وقد روى عن عطاء انكار ذلك على رواية
 رواها محمد بن بكر قال اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس
 على من حصره العدو هدى حسب انه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت
 ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء احصاره
 قال لا وانكره وهذه رواية لعمرى منكورة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر
 عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا
 رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) وقوله (فما استيسر من الهدى) على احد وجهين احدهما
 فعليه ما استيسر من الهدى والاخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقتضى ذلك ايجاب الهدى
 على المحصر متى اراد الاحلال ثم عقبه بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله)
 فكيف يسوغ لقائل ان يقول جائز له الاحلال بغير هدى مع ورود النص بايجابه ومع نقل
 احصار النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية وامره اياهم بالذبح والاحلال * واختاف الفقهاء
 في المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا والشافعي عليه ان يحلل

بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك يجوز له ان يبقى حراماً حتى يحج في السنة الثانية وان شاء تحلل بعمل عمرة * والدليل على انه غير جائز له ان يفعل بذلك الاحرام الاول حجا بعد الفوات اتفاق الجميع على انه ان تحلل بعمل عمرة فلولاً ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا لما جاز له التحلل منه ألا ترى انه غير جائز له ان تحلل منه في السنة الاولى حين امكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا * وايضاً فان فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فعلنا حين جاز له الاحلال ان موجه في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو امكنه عمل الحج فجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخاً لحجه مع امكان فعله وهذا لم يكن قط الا في السنة التي حج فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعبان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهي عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي صلى الله عليه وسلم به اصحابه في حجة الوداع * واختلفوا ايضا فيمن احصر وهو محرم بحج تطوع او بعمرة تطوع فقال اصحابنا عليه القضاء سواء كان الاحصار بمرض او عدو اذا حل مهمما بالهدى واما مالك والشافعي فلا يريان الاحصار بالمرض ويقولان ان احصر بعد وفحل فلا قضاء عليه في الحج ولا العمرة * والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وذلك يقتضي الاجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل اتمامه سواء كان معذورا فيه او غير معذور لان ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار * ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع * وايضاً فان من ترك موجبات الاحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حائق رأسه من اذى ولم يخله من اجاب فدية سواء كان ذلك في احرام فريضة او تطوع فكذلك ينبغي ان يكون حكم المحصر بحجة فرض او نفل في وجوب القضاء وواجب ايضاً ان يستوى حكم افساده اياه بالجماع وخروجه منه باحصار كما لم يخل من اجاب كفارة في الجنائيات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره * ويدل على وجوب القضاء على المحصر وان كان معذوراً اتفاق الجميع ان على المريض القضاء اذا فاته الحج وان كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما يلزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب ان لا يسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انقضى رأسك وامتشطي واهلي بالحج ودعي العمرة ثم لما فرغت من الحج امر عبد الرحمن بن ابي بكر فاعمرها من التعميم وقال هذه مكان عمرتك فاعمرها بقضاء ما رفضته من العمرة للمعذر فدل ذلك

على ان المذخور في خروجه من الاحرام لا يسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر هو واصحابه بالحديبية وكانوا محزمين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمتم بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالاحلال والله الموفق

باب المحصر لا يجزئ هدياً

قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) واختلف اهل العلم في المحصر لا يجزئ هدياً فقال اصحابنا لا يحل حتى يجزئ هدياً فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة ايام ويحل كالتمتع اذا لم يجزئ هدياً وللشافعي فيه قولان احدهما انه لا يحل ابدا الا بهدي والاخر اذا لم يقدر على شئ حل واهراق دمأ اذا قدر عليه وقيل اذا لم يقدر اجزاء وعليه الطعام او صيام ان لم يجزئ ولم يقدر : قال ابوبكر واحتج محمد لذلك بان هدى المتعة منصوص عليه وكذلك حكم التمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدى او صيام ان لم يجزئ هدياً والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا اثبات شئ غيره قياساً لان ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز اثبات الكفارة قياساً وايضاً فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن اباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله اعلم

باب احصار اهل مكة

قال ابوبكر روى عن عمرو بن الزبير والزهري انهما قالوا ليس على اهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال اصحابنا اذا امكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لا يحلوا من ان يكون محرماً بحج او عمرة فان كان معتمراً فالعمرة انما هي الطواف والسعي وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجاً فله ان يؤخر الخروج الى عرفات الى آخر وقته لو لم يكن محصراً فاذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه ان يحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصراً والله اعلم

باب المحرم يصيبه اذى من رأسه او مرض

قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه الى آخر الآية يعني والله اعلم فمن كان منكم مريضاً من المحرمين محصرين او غير محصرين فاصابه مرض او اذى في رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على ان المحصر لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وانه اذا كان مريضاً او به اذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وان كان غير محصر فهو في حكم المحصر الذي لم يبلغ هديه محله فدل ذلك

على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين في ان كل واحد منهم لا يجوز له الخلق في الاحرام
الا على الشرط المذكور ب وقوله تعالى فمن كان منكم مريضاً ب عن المرض الذي يحتاج فيه
الى لبس او شئ يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الاذى ويفتدى ب وكذلك قوله او به اذى
من رأسه ب انما هو على اذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق
او تغطية فاما ان كان مريضاً او به اذى في رأسه لا يحتاج فيه الى حلق ولا الى استعمال
بعض ما يحظره الاحرام فهو في هذه الحال بمنزلة الصحيح في حظر ما يحظره الاحرام ب وقد
روى في اخبار متظاهرة عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر به في عام الحديبية
والقمل تتأثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فامر به بالفدية فكان كثرة
القمل من الاذى المراد بالآية ولو كان به فروج في رأسه او خراج فاحتاج الى سده او تغطيته
كان ذلك حكمه في جواز الفدية وكذلك سائر الامراض التي تصيبه ويحتاج الى لبس
التياب جازله ان يستريح ذلك ويفتدى لان الله لم يخص شيئاً من ذلك فهو عام في الكل
ب فان قيل قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه) معناه فحلق فدية
من صيام ب قيل له الخلق غير مذكور وان كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل
ذلك غير مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة ما يحظره الاحرام للعذر وكذلك
لو لم يكن مريضاً وكان به اذى في بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان في حكم الرأس في باب
الفدية اذ كان المعنى معقولا في الجميع وهو استباحة ما يحظره الاحرام في حال العذر ب واما
قوله تعالى فدية من صيام ب فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صام ثلاثة ايام
في حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الامصار الاشئ روى عن الحسن
وعكرمة ان الصيام عشرة ايام كصيام المتعة ب واما الصدقة فانه روى في مقدارها عن كعب بن
عجرة عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة الظاهر فيها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن ابي زائدة
عن ابيه قال حدثني عبدالرحمن بن الاصبهاني عن عبدالله بن مغفل ان كعب بن عجرة
حدثه انه خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم محرمات ففعل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبي
صلى الله عليه وسلم فدعا بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ما اقدر عليه
فامر به ان يصوم ثلاثة ايام او يطعم ستة مساكين صاعاً واذل الله ب فدية
من صيام او صدقة او نسك ب للمسلمين عامة ورواه صالح بن ابي مريم عن مجاهد
عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن ابي هند عن عامر عن كعب بن عجرة
وقال فيه صدق بثلاثة أصع من تمر بين كل مسكين صاع وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا
عبد الله بن الحسن بن احمد قال حدثنا عبدالعزيز بن داود قال حدثنا حماد بن سلمة
عن داود بن ابي هند عن الشعبي عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال له انك نسكة او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة أصع من طعام

لثة مساكين فذكر في الخبر الاول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين وفي خبر
 ستة آصع وهذا اولى لان فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين
 ينبغي ان يكون المراد به الحنطة لان هذا ظاهره والمبتدأ المتعارف منه فيحصل من ذلك
 ان يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق
 عليهم ستة بلا خلاف * واما النسك فان في اخبار كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه
 وسلم امره ان ينسك نسكة وفي بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء ان اداء شاة
 وان شاء جعله عميراً او بقرة ولا خلاف انه مخير بين هذه الاشياء الثلاثة يتدبى بايها شاء وذلك
 مقتضى الآية وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام
 او صدقة او نسك) واول التخير هذا حقيقتها وبها الا ان تقوم الدلالة على غير هذا في الالتيات
 وقد بناء في مواضع * واختلف الفقهاء في موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على
 ان الصوم غير مخصوص بموضع فانه ان يصوم في اي موضع شاء فقال ابو حنيفة وابو يوسف
 ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن انس الدم والصدقة
 والصيام حيث شاء وقال الشافعي المصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظهر قوله (فدية
 من صيام او صدقة او نسك) يقتضي اطلاقها حيث شاء المفتدى غير مخصوص بموضع
 لو لم يكن في غيرها من الآي دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله (لكم فيها منافع الى اجل
 مسمى) يعني الانعام التي قدم ذكرها ثم قال (ثم محلها الى البيت العتيق) وذلك علم في سائر
 الانعام التي تهدي الى البيت فوجب بعموم هذه الآية ان كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم
 لا يحزى في غيره وبدل عليه قوله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وذلك جزاء الصيد فصار
 بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يحزى دونها وايضاً لما كان ذلك ذبحاً تعلق وجوبه بالاحرام
 وجب ان يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة * فان قيل لما قال النبي صلى الله
 عليه وسلم لكعب بن عجرة اذبح شاة ولم يشترط له مكاناً وجب ان لا يكون مخصوصاً بموضع
 * قيل له ان كعب بن عجرة اصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجاء
 ان يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بان ما تعلق من ذلك بالاحرام فهو مخصوص
 بالحرم وقد كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم
 لما كانوا يرون النبي صلى الله عليه وسلم يسوق البدن الى الحرم لينحرها هناك واما الصدقة
 والصوم فحيث شاء لان الله تعالى اطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقيده
 بالحرم لان المطلق على اطلاقه كما ان المقيد على تقيده * وبدل عليه انه ليس في الاصول صدقة
 مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها في غيره فلما كانت هذه صدقة لم تحز ان تكون مخصوصة
 بموضع لا يجوز اداؤها في غيره لان ذلك يخالف للاصول خارج عنها * فان قيل ينبغي
 ان تكون الصدقة في الحرم لان للمساكين بالحرم فيها حقاً كالذبايح * قيل له الذبح لم يتعلق
 جوازه بالحرم لاجل حق المساكين لانه لو ذبحه في الحرم ثم اخرجته منه وتصدق به في غير

الحرم اجزاء ومع ذلك فانه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لو كان حقاً لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق الله قد لزمه اخراجه الى المساكين على وجه القرية كالزكاة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره وايضاً لما لم تكن القرية فيها اراقة الدم وجب ان لا يختص بالحرم كالصيام * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن الحسن وعطاء و ابراهيم قالوا ما كان من دم فبمكة وما كان من صيام او صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى ان علياً نحر عن الحسين بغيراً وكان قد مرض وهو محرم وامر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على اهل الماء وليس في ذلك دلالة على انه رأى جواز الذبح في غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله اعلم

باب التمتع بالعمرة الى الحج

قال الله تعالى ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ قال ابو بكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معينين احدهما الاحلال والتمتع الى النساء والآخر جمع العمرة الى الحج في اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب في الجاهلية كانت لا تعرف العمرة في اشهر الحج وتكرها اشد الانكار ويروى عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك عندهم كان من اجز الفجور ولذلك رجع النبي صلى الله عليه وسلم حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت في ذلك * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبد الله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من اجز الفجور في الارض ويجعلون المحرم صفراً ويقولون اذا برى الدبر وعفا الازر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلوا فعاظم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله اى الحل قال الحل كله * فتنة الحج تنتظم هذين المعنيين اما اسباحة التمتع بالنساء بالاحلال واما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج في اشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعد ان كانوا لا يستحلون ذلك في الجاهلية ويفردون لكل واحد سفرًا ويحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الانتفاع بهما بجمعهما في اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما اذا قفلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما * والمتعة على اربعة اوجه احدها القادر والمحرم بعمرة في اشهر الحج اذا حج من عامه في سفر واحد لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الاحلال ولكنه يكتفى على احرامه حتى يصل الى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد قوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف في تأويل قوله تعالى ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾

فما استيسر من الهدى) فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله (فان احصرتم
فما استيسر من الهدى) يعنى الحاج اذا احصر فحل من احرامه بهدى ان عليه قضاء عمرة
وحجة فان هو تمتع بهما وجمع بينهما في اشهر الحج في سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وان
اعتمر في اشهر الحج ثم عاد الى اهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبدالله بن مسعود
سفران وهدى او هديان وسفر يعنى بقوله سفران وهدى ان هذا المحصر ان اعتمر بعد
احلاله من الحج في اشهر الحج ورجع الى اهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد
وهو هدى الاحصار وذلك لانه فعلهما في سفرين او هديان وسفر يعنى اذا لم يرجع بعد
العمرة في اشهر الحج الى اهله فعليه هدى التمتع والهدى الاول للاحصار فذلك هديان
وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطية ان ابن عباس كان يقول بجمع الآية
المحصر والمحل سبيله يعنى قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) قال عطية وانما سميت متعة
من اجل انه اعتمر في اشهر الحج ولم اسم متعة من اجل انه يحل ان يجتمع الى النساء فكان
مذهب ابن عباس ان الآية قد انتظمت الامرين من المحصرين اذا ارادوا قضاء الحج
مع العمرة التي لزمتم بالقوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج فكان عند
عبدالله بن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم المرادين به
فيفيد ان يجاب عمرة بالقوات ويفيد الحكم بانه اذا جمعها مع قضاء الحج الفات في سفر واحد
في اشهر الحج فعليه دم وان فعلهما في سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود
في ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس قال الآية عامة في احصرين وغيرهم وهي
مقيدة في المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة في غير المحصرين في جواز التمتع لهم وبيان
حكمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية في فجوها خاصة في المحصرين وان كان غير المحصرين
اذا تمتعوا كانوا بمنزلة * والقارن والذي يمتد في اشهر الحج ويحج من عامه في سفر واحد
متمتعان من وجهين احدهما الارتفاق بالجمع بينهما في سفر واحد والاخر حصول فضيلة
الجمع فبدل ذلك على ان ذلك افضل من الافراد بكل واحد منهما في سفر او تفريقهما
بان يفعل العمرة في غير اشهر الحج * وقد روى عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذه
المتعة روايات ظاهرها يقتضى الاختلاف في اباحتها واذا حصلت كان الاختلاف في الافضل
لا في الحظر والاباحة فمن روى عنه النبي عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وابوذر
والضحاك بن قيس * حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن الجمان
المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان محمد بن
عبدالله بن الحارث بن نوفل حدثه انه سمع سعد بن ابى وقاص والضحاك بن قيس عام
حج معاوية وهما يتذكرا ان التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك لا يصنع ذلك الا من جهل
امر الله تعالى قال سعد بن قيس ما قلت يا ابن اخي فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهى عنه
قال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنعناها معه * وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي

قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن سعة عن قتادة قال سمعت جري بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المنة وعلى يأمر بها فأبى علياً فقلت ان ينكما لسرا انت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال ما بيننا الاخير ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين * وقد روى عن عثمان انه لم يكن ذلك منه على وجه النهي ولكن على وجه الاختيار وذلك لمعان احدها الفضيلة ليكون الحج في اشهره المعلومه له ويكون العمرة في غيرها من الشهور والثاني انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غيرها من الشهور والثالث انه رأى ادخال الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم * فقد جاءت بهذه الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان تفرقوا بين الحج والعمرة فاجعلوا العمرة في غير اشهر الحج اتم الحج احكم وانتم لعمركم * قال ابو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبد الله عن ابيه قال كان عمر يقول ان الله قال (واتموا الحج والعمرة لله) وقال (الحج اشهر معلومات) فاختصوا اشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لان من اعتمر في اشهر الحج لم تتم عمرته الا بهدى ومن اعتمر في غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يتطوع بهدى غير واجب فاخبر في هذا الخبر بحجة اختياره للتفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا ابو معاوية هشام عن عمرو عن ابيه قال انما كره عمر العمرة في اشهر الحج ارادة ان لا يتعطل البيت في غير اشهر الحج فذكر في هذا الخبر وجه آخر لاختياره التفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما ينهى عمر عن المنة لمكان اهل البلد * ليكون موسمان في عام فيصيبهم من منفعتيها فذكر في هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد * وقد روى عن عمر اختيار المنة على غيرها حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن سامة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت في هذا الخبر اختياره للمنة * ثبت بذلك انه لم يكن ما كان منه في امر المنة على وجه النهي وانما كان على وجه اختيار المصلحة لاهل البلد تارة ولعمارة البيت اخرى * وبين الفقهاء خلاف في الافضل من افراد كل واحد منهما او القران او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعي الافراد افضل والقران والتمتع حسان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لان اعتمر في سوال او في ذي القعدة او في ذي الحجة في شهر يحجب على فيه الهدى احب الى من ان اعتمر في شهر لا يحجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسام عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة ارادت ان تجمع مع حجهما عمره فقال اسمع الله يقول (الحج اشهر معلومات) ما اراها الا اشهر الحج ولا دلالة في هذا الخبر على انه كان يرى الافراد افضل من التمتع والقران

وجائز ان يكون مراده اليسان عن الاشهر التي يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة
وقال على كرم الله وجهه تمام العمرة ان تحرم من حيث ابتدأت من دورة اهلك
فهذا يدل على انه اراد التمتع والقران بان يبدأ بالعمرة من دورة اهله الى الحج لا يلزم
باهله * وتأوله ابو عبيد القاسم بن سلام على انه يخرج من منزله ناوياً العمرة خالصة لا يخلطها
بالحج قال لانه اذا احرم بها من دورة اهله كان خلاف السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم
قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لانه قد روى عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دورة
اهلك فنص على الاحرام بهما من دورة اهله والذي ذكره من السنة على خلاف ما ظن
لان السنة انما قضت بحظر مجاورتها الا محرماً لمن اراد دخول مكة فاما الاحرام بها قبل الميقات
فلا خلاف بين الفقهاء فيه * وروى عن الاسود بن يزيد قال خرجنا عماراً فلما انصرفنا مررنا
بأبي ذر فقال احلقم الشعث وقضيتم التفت اما ان العمرة من مدرم وتأوله ابو عبيد على
ما تأول عليه حديث علي وانما اراد ابو ذر ان الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روى
عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دورة اهلك * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
اخبار متواترة انه قرن بين الحج والعمرة * حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا
جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي وائل
عن صبي بن معد انه كان نصرانياً فأسلم فاراد الجهاد فقبل له ابدأ بالحج فأتى ابا موسى
الاشعري فامر ان يهل بالحج والعمرة جميعاً ففعل فيهما هو يلي بهما اذ مر زيد بن صوحان
وسلمان بن ربيعة فقال احدهما هذا اضل من بعيره فسمعهما صبي فكبر عليه فلما قدم
على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر انهما لا يقولان شيئاً هديت لسنة نبيك صلى الله
عليه وسلم * قال ابو عبيد وحدثنا ابن ابي زائدة عن الحجاج بن ارطاة عن الحسن بن سعيد
عن ابن عباس قال انبأني ابو طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة * قال
وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن
عبد الله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع
بين حجة وعمرة ثم لم يمه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه * قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثنا هشيم قال اخبرنا حميد عن بكر بن عبد الله قال سمعت انس بن مالك يقول
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك
قال لي بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول ابن عمر فقال ما بعدونا
الا صياننا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليك عمرة وحجاً * قال ابو بكر
وجائز ان يكون ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ليك بحجة وسمعه انس
في وقت آخر يقول ليك بعمرة وحجة وكان قارناً وجائز للقارن ان يقول مرة ليك بعمرة
وحجة وتارة ليك بحجة واخرى ليك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفي لما رواه
انس * وقالت عائشة اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر احدها مع حجة الوداع *

وروى يحيى بن ابي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بوادي العقيق اتاني اللبنة من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل هجرة وعمره وروى عمره في حجة وفي حديث جابر وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يجعلوا حجهم عمره وقال لو استقبلت من امرى ما استدرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمره وقال لعل بما ذا اهلكت قال باهلل كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدى تمتع او قران لما منع الاحلال لان هدى التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على ان هديه كان هدى قران ولذلك منع الاحلال لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر * فهذه الاخبار توجب كون النبي صلى الله عليه وسلم قارناً ورواية من روى انه كان مفرداً غير معارض لها من وجوه احدها انها ليست في وزن الاخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوخ والثاني ان الراوى للافراد اكثر ما خبر انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ليك بحجة وذلك لا يبنى كونه قارناً لانه جائز للقارن ان يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها واخرى يذكرهما والثالث انها لو تساويا في النقل والاحتمال لكان خبر الزائد اولى واذا ثبت بما ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارناً وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله لاسيما وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فعله وقال الله تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ولانه عليه السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها وفي ذلك دليل على ان القران افضل من التمتع ومن الافراد * ويدل عليه ان فيه زيادة نسك وهو الدم لان دم القران عندنا دم نسك وقرية يؤكل منه كالانحية بدلالة قوله (فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا نفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وليس شيء من الدماء ترب عليه هذه الاعمال الا دم القران والتمتع * ويدل عليه قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وقد بينا ان التمتع يجوز ان يكون اسماً للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز ان يكون اسماً للارتفاق بالجمع من غير احداث سفر آخر وهو عليهما جميعاً فجاز ان يكون المعنيان جميعاً مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين احدهما الفضيلة الحاصلة بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من غير احداث سفر ثان * وهذه المنفعة مخصوص بها من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) ومن كان وطنه المواقيت فما دونها الى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول اصحابنا فان قرن او تمتع فهو مخطئ * وعليه دم ولا يأكل منه لانه ليس بدم متعة وانما هو دم جناية اذ لا متعة لمن كان من اهل هذه المواضع لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) * وقد روى عن ابن عمر انه قال انما التمتع رخصة لمن لم يكن اهله

حاضري المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لادم علمهم اذا تمتعوا ومع ذلك فلهم ان يتمتعوا بلا هدى فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لانه سأل قال (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) والمراد بالمتعة ولو كان المراد الهدي لقال ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام : فان قيل يجوز ان يكون معنى ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال تعالى (ولهم لئنه ولهم سو-الدار) ومعناه وعليهم اللئنة : قيل له لا يجوز ازالة اللفظ عن حقيقته وصرفه الى المحازز الا بدلالة ولكل واحدة من هذه الادوات معنى هي موضوعه له حقيقة فعلى حقيقته خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها الا بدلالة وايضاً فان التمتع لاهل سائر الآفاق انما هو مخيف من الله تعالى وازالة المشقة عنهم في انشاء سفر لكل واحد منهما وايباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعتهما جميعاً اذ لو منعوا عن ذلك لآدى ذلك الى مشقة وضرر واهل مكة لا مشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير اشهر الحج * وبدل عليه ان اسم التمتع يقتضي الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر العمرة على ما روى من تأويله عن قدماء قوله وهو مشبه لمن اوجب على نفسه المشي الى بيت الله الحرام فان ركب لزمه دم لارتفاقه بالركوب غير ان هذا الدم لا يؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فاختلفتاهما من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذي ذكرنا * وقد حكى عن طاوس أنا قال ليس على اهل مكة متعة فان فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز ان يريد به ان عليهم الهدي ويكون هدى جنابة لانسكا واتفق اهل العلم السلف منهم والخلق انما يكون متمتعاً بان يعتمر في شهر الحج وحج من عامه ذلك ولو انه اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل انما غير متمتع ولا هدى عليه * واختلف اهل العلم فيمن اعتمر في اشهر الحج ثم رجع الى اهله وعاد فحج من عامه فقال اكثرهم انه ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وابراهيم والحسن في احدى الروايتين وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وروى اسعد عن الحسن انه قال من اعتمر في اشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع او لم يرجع وبدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص اهل مكة بان لم يجعل لهم متعة وجعلها لسائر اهل الآفاق وكان المعنى فيه المأمم باهاليهم بعد العمرة مع جواز الاحلال منها وذلك موجود فيمن رجع الى اهله لانه قد حصل له المأم باهله بعد العمرة فكان بمنزلة اهل مكة وايضاً فان الله جعل على المتمتع الدم بدلاً من احد السفريين اللذين اقتصر على احدهما فاذا فعلهما جميعاً لم يكن الدم قائماً مقام شيء فلا يجب * واختلفوا ايضاً فيمن لم يرجع الى اهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال ابو حنيفة هو متمتع ان حج من عامه ذلك لانه اذا لم يحصل له المأم باهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن ابي يوسف ان ليس بمتمتع لان ميقاته الآن في الحج ميقات اهل بلده لان الميقات قد صار بينه وبين اهل مكة فصار بمنزلة عوده الى اهله والصحيح هو الاول لما بينا * واختلف

اهل العلم فيمن ينشئ العمرة في رمضان ويدخل مكة في شوال او قبله فروى قتادة عن ابي عياض قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته في الشهر الذي يهل فيه وروى عن ابراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته في الشهر الذي دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وابراهيم رواية اخرى قالا عمرته في الشهر الذي يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال اصحابنا انه يعتبر الطواف فان فعل اكثر الطواف في رمضان فهو غير متمتع وان فعل اكثر في شوال فهو متمتع وذلك لان من اصلهم ان فعل الاكثر بمنزلة انكل في باب امتناع ورود الفساد عليها فاذا تمت عمرته في رمضان فهو غير جامع بينهما في اشهر الحج وبقاء الاحرام لاحكم له الا ترى انه لو احرم بعمرة فافسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً لان العمرة لم تتم في اشهر الحج مع اجتماع احراميهما في اشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرة لم يكن متمتعاً فلا اعتبار اذا باجتماع الاحرامين في اشهر الحج وانما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج في اشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه لامي له لماينا من سقوط اعتبار الاحرام دون افعالها والله اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف اهل العلم في حاضري المسجد الحرام

قال ابوبكر اختلف الناس في ذلك على اربعة اوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت الى مكة وهو قول اصحابنا الا ان اصحابنا يقولون اهل المواقيت بمنزلة من دونها وقال ابن عباس ومجاهد هم اهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبد الرحمن الاعرج هم اهل مكة وهو قول مالك بن انس وقال الشافعي هم من كان اهلهم دون ليلتين وهو حيث اقبل المواقيت وما كان وراء فعلهم المتعة : قال ابوبكر لما كان اهل المواقيت فمن دونها الى مكة لهم ان يدخلوها بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة الا ترى ان من خرج من مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم في الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم في مكة فوجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة في حكم المتعة ويدل على ان الحرم وما قرب منه اهل من حاضري المسجد الحرام قوله تعالى (الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام) وليس اهل مكة منهم لانهم كانوا قد اسلموا حين فتحت فانما نزلت الآية بعد الفتح في حجة ابي بكر وهم بنو مدلج وبنو الدئل وكانت منازلهم خارج مكة في الحرم وما قرب منه : فان قيل كيف يكون اهل ذي الحليفة من حاضري المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشرين ليال : قيل له انهم وان لم يكونوا من حاضري المسجد الحرام فهم في حكمهم في باب جواز دخولهم مكة بغير احرام وفي باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم كما ان اهل مكة اذا ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم فيدل ذلك على ان المعنى حاضرو المسجد الحرام ومن في حكمهم وقال الله عز وجل وحل في شأن البدن (ثم

محلها الى البيت العتيق) وقال عليه السلام منى منحر وفجاء مكة منحر فكان مراد الله تعالى بذكر البيت ما قرب من مكة وان كان خارجاً منها وقال تعالى (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وهى مكة وما قرب منها فهاتان المتعنان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع * واما المتعة الثالثة فانها على قول عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد بمرض او امر يحبس فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة الى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة الى الحج فكان من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على احرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجه بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فاستيسروا من الهدى) ثم قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما اباح من الاحلال بالخلق ولا خلاف ان هذا الحلق للاحلال من العمرة فكذلك الحج والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالحديبية حلق هو وحل وامرهم بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمرة الذى يلزم بالقوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة مفعول باحرام الحج والله سبحانه انما قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وليس الذى يفوته الحج بالمعتمر وايضاً فانه قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى) وهو انما اوجب عليه الهدى ليصل به الى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك او لم يحج ألا ترى انه لو لم يحج الا بعد عشر سنين لكان الهدى قائماً فدل ذلك على ان المتمتع المذكور فى الآية ليس هو ما ذهب اليه ابن الزبير لان ما فى الآية من ذلك انما يتعلق بالهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذى يلزمه بالاحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هى الاحلال الى النساء الاعلى الوجه الذى ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج فى شهر الحج * واما المتعة الرابعة فهى فسخ الحاج اذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم احداً من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فانه حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن النعمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال اخبرني عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت احد الا احل قال قلت انما هذا بعد المعرف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من اين كان يأخذ هذا فقال من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع امرهم ان يحلوا ومن قول الله (ثم محلها الى البيت العتيق) قال ابو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت ابا حسان الاعرج يقول قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا التى قد شعثت الناس يعنى فرقت بينهم فى الفتيا انه من طاف فقد حل فقال سنة نايكم صلى الله عليه وسلم وان رغمت * قال ابو بكر وقد وردت آثار متواترة فى امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فى حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو عليه السلام وقال انى سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر ثم امرهم فاحرموا بالحج يوم التروية حين ارادوا الخروج الى منى وهى احدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهي عنهما واضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن ابي موسى في قصة نهى عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا امير المؤمنين ما هذا الذي احدثت في شأن النساء فقال ان تأخذ بكتاب الله فان الله يقول (وائتموا الحج والعمرة لله) وان تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام ما حل حتى نحر الهدى فاخبر عمران هذه المتعة منسوخة بقوله (وائتموا الحج والعمرة لله) وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان خاصاً لأولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن ابيه بلال بن الحرث المزني قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا اولن بعدنا قال لا بل لنا خاصة وقال ابوذر لم يكن فسخ الحج بعمرة الا لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن علي وعثمان وجماعة من الصحابة انكار فسخ الحج بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفي قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابة بها ما يوجب ان يكونوا قد علموا من نسخها مثل علمه لولا ذلك ما قروه على النبي عن سنة النبي عليه السلام وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد روى عن جابر من طرق صحيحة ان سراقه بن مالك قال يا رسول الله أعمرتنا هذه لعائنا ام للأبد فقال هي لأبد الا بد دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فاخبر في هذا الحديث ان العمرة التي فسخوا بها الحج كانت خاصة في تلك الحال وان مثلها لا يكون واما قوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فانه مما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد وقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمرة في الحج هو الفسخ بعينه وذلك انه يهل الرجل بالحج ثم يحل منه بعمرة اذا طاف بالبيت والآخر ان يكون دخول العمرة في الحج هو المتعة نفسه وذلك ان يفرد الرجل العمرة في اشهر الحج ثم يحل منها بحج من عامه يذ قال ابو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذي يقتضيه ظاهره ان الحج نائب عن العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاء عن العمرة كما تقول الواحد داخل في العشرة يعني ان العشرة مغيبة عنه وموفية عليه فلا يحتاج الى استئناف حكمه ولا ذكره وقد قيل في امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصة احلال النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره قلت لمجاهد اكانوا فرضوا الحج وامرهم ان يهلوا او ينتظروا ما يؤمرون به وقال اهلوا باهلل النبي صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به وكذلك قال كل واحد من علي وابي موسى اهلت باهلل باهلل النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك كان احرم النبي صلى الله عليه وسلم بدياً ويدل

عليه قوله لو استقبلت من امرى ما استدرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة فكانه خرج
ينتظر ما يؤمر به وبه امر أصحابه ويدل عليه قوله أتاني آت من ربي في هذا الوادي
المبارك وهو وادي العقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة في عمرة فهذا يدل
على ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج ينتظر ما يؤمر به فلما بلغ الوادي امر بحجة في عمرة
ثم اهل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالحج وظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم
بذلك فجاز لهم مثله فلما احرم منهم من احرم بالحج لم يكن احرامه صحيحاً وكان موقوفاً
كما كان احرام على وابي موسى موقوفاً ونزل الوحي وامروا بالتمتع بان يطوفوا بالبيت ومحلو
ويعملوا عمل العمرة ويحرموا بالحج كما يؤمر من يحرم بشئ لا يسميه انه يجعله عمرة ان شاء
وان لم تكن تسميتهم الحج تسمية صحيحة اذ كانوا مأمورين بانتظار امر النبي صلى الله عليه وسلم
فكان وجه الخصوص لأولئك الصحابة انهم احرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة
من احرم بشئ لا ينويه بعينه اذ كانوا مأمورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من سائر
الناس من احرم بشئ بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه الى غيره * وقد انكر قوم ان يكون
النبي صلى الله عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال
حدثنا محمد بن عمر عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ان عائشة قالت خرجنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم انواعاً فانا من اهل بحج مفرداً ومنا من اهل بعمره ومنا من اهل
بحج وعمرة فمن اهل بالحج مفرداً لم يحل مما احرم عليه حتى يقضى مناسك الحج ومن اهل
بعمره فطاق بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجا وحدثنا جعفر بن
محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن النيمان قال حدثني ابو عبيد قال حدثني عبد الرحمن بن
مهدى عن مالك بن انس عن ابي الاسود عن عمروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانا من اهل بالحج ومنا من اهل بالحج والعمرة ومنا من اهل بالعمرة
قالت واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فطاق بالبيت وسعى
واحل واما من اهل بالحج او بالحج والعمرة فلم يحل الى يوم النحر قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثني عبد الرحمن عن مالك عن ابي الاسود عن سليمان بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر اهل
النبي صلى الله عليه وسلم * وقد روى عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
محمد بن النيمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد ان عمرة بنت عبد الرحمن اخبرته
انها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا من اهل بالحج والعمرة
ونحن لا نرى الا الحج فلما قربنا اودنونا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن
معه هدى ان يجعلها عمرة قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدى قال وحدثنا
ابو عبيد قال حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي
صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال
جاءك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الآثار المتواترة في امر النبي

صلى الله عليه وسلم أصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعنان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وهو يعنى هذه المتعة فلم يظهر من احد منهم انكاره ولا الخلاف عليه ولو تعارض اخبار عائشة لكان سيلها ان تسقط كانه لم يرو عنها شئ وتبقى الاخبار الاخرى فى امر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله (وأتموا الحج والعمرة لله) على ما روى عن عمر رضى الله عنه : قوله (فما تيسر من الهدى) قال ابو بكر الهدى المذكور ههنا مثل الهدى المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاة وان من شاء جملة بقره او بعيرا فيكون افضل وهذا الهدى لا يحزى الا يوم النحر لقوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا نفهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وقضاء التفت وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على ان سائر الهدايا لا ترتب عليها هذه الافعال وان له ان ينحرها متى شاء فثبت بذلك ان هدى المتعة غير محزى قبل يوم النحر ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارنا وقد ساق الهدى واخبر انه لو استقبل من امره ما استدبر ما ساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما امر أصحابه وكان لا يكون مستدركا فى المستدبر شيئا قد فاته وقال لعلى حين قال اهلت باهلل كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم انى سقت الهدى وانى لا احل الى يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وهو عليه السلام نحر بدنة يوم النحر فلزم اتباعه ولم يحز تقديمه على وقته والله سبحانه وتعالى اعلم

باب صوم التمتع

قال الله تعالى ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ ﴾ قال ابو بكر قد اختلف فى معنى قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فروى عن على انه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين اهل بالحج الى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهم حتى يحرم قال عطاء يصومهم فى العشر حلالا ان شاء وهو قول طاوس وقال لا يصومهم قبل ان يعتمر قال عطاء وانما يؤخرهم الى العشر لانه لا بدري عسى يتيسر له الهدى : قال ابو بكر هذا يدل على ان ذلك عندهما على جهة الاستحباب لاعلى جهة الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تأخير التيمم الى آخر الوقت اذا رجا وجود الماء وقول على وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهم فى العشر حلالا او حراما لاهم لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يحزمون صومهم بعد احرامه بالعمرة ولا يحزون قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج)

فتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل
 كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه انا قد
 علمنا ان وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان
 قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجباً عليه واذا كان كذلك وقد جاز
 عند الجميع صوم ثلاثة ايام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجباً له اذ كان وجوبه
 متعلقاً بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين
 احرام الحج واحرام العمرة اذا فعله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك
 موجود بعد احرام العمرة ❦ فان قيل لو كان ما ذكرت سبباً للجواز لوجب ان يجوز
 السبعة ايضاً لوجود السبب ❦ قيل له لو لمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد احرام العمرة
 للزمك مثله في انجازتك له بعد احرام الحج لانك تجزى صوم الثلاثة الايام بعد احرام الحج
 ولا تجزى السبعة ❦ فان قيل فاذا كان الصيام بدلاً من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر
 فكيف جاز الصوم ❦ قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة
 امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر واحدهما ثابت بالاتفاق وبديل قوله (فصيام ثلاثة ايام
 في الحج) والآخر ثابت بالسنة فلا اعتراض عليهما بالنظر ساقط وايضاً فان الصوم يقع مراعى
 منتظره شيان احدهما اتمام العمرة والحج في اشهر الحج والثاني ان لا يجزى الهدى حتى يحل
 فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة واذا عدم احدهما بطل ان يكون صوم المتعة وصار
 تطوعاً واما الهدى فقد رتب عليه افعال اخر من حلق وقضاء التفت وطواف الزيارة فلذلك
 اختص بيوم النحر ❦ فان قيل قال الله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) فلا يجوز
 تقديمه على الحج ❦ قيل له لا يخلو قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) من احد معان اما ان يريد به
 في الافعال التي هي عمدة للحج وماسما التي صلى الله عليه وسلم حجا وهو الوقوف بعرفة
 لانه قال الحج عرفة او ان يريد في احرام الحج او في اشهر الحج لان الله تعالى قال (الحج اشهر
 معلومات) وغير جائز ان يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح الا به لان ذلك انما هو يوم
 عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الايام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جوازه قبل يوم عرفة
 فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في احرام الحج او في اشهر الحج وظاهره يقتضي
 جواز فعله بوجود ايهما كان لمطابقته اللفظ في الآية وايضاً قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج)
 معلوم ان جوازه متعلق بوجود سببه لا بوجوبه فاذا كان هذا المعنى موجوداً عند احرامه
 بالعمرة وجب ان يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما ان قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ
 فتحرير رقبة مؤمنة) لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة وكذلك قوله لازكاة
 في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك
 قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذي به
 جاز فعله في الحج ❦ فان قيل لم نجد بدلاً يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم

بدلاً من الهدى لم يحجز تقديمه عليه : قبل له هذا اعتراض على الآية لأن نص التنزيل قد أجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وإيضاً فإنما لم يحجز ذلك فيما تقدم البذل كله على وقت المبدل عنه وهما إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة الأيام والسبعة التي معها غير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال (وسبعة إذا رجعتم) فإنما أجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر إذا لم يحجز الهدى وإيضاً فإن الصوم لما كان بدلاً من الهدى وهدى العمرة يصح إيجابه بعد إحرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع في باب المنع من الإحلال إلى أن يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلاً منه من حيث صح هدياً للمتعة ويدل أيضاً على صحة كونه عن المتعة أنه متى بعث بهدى المتعة ثم خرج يريد الإحرام أنه يصير محرماً قبل أن يلحقه فدل ذلك على صحة هدى المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلاً منه إذا لم يحجز : فإن قيل فقد يصح هدياً قبل أن يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم في تلك الحال : قبل له قبل إحرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك أنه لا تأثير له في هذه الحال في حكم الإحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل إحرام العمرة فإذا أحرم بعمرة ثبت لها حكم الهدى في منعه الإحلال فلذلك جاز الصوم في تلك الحال كما صح هدياً للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على إحرام الحج أن سنة التمتع أن يحرم بالحج يوم التروية وبذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أحلوا من إحرامهم بعمرة ولا يكون إلا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

باب التمتع إذا لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج) واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الأيام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد بن جبير وإبراهيم وطاوس لا يحجزه إلا الهدى وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم أيام منى وهو قول مالك وقال علي بن أبي طالب يصوم بعد أيام التشريق وهو قول الشافعي : قال أبو بكر قد ثبت عن النبي عليه السلام النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق في أخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وأنه غير جائز لأحد أن يصوم هذه الأيام عن غير صوم المتعة لأن فرض ولا من نفل فلم يحجز صومها عن المتعة لعموم النهي عن الجميع ولما اتفقوا على أنه لا يجوز أن يصوم يوم النحر وهو من أيام الحج للنهي الوارد فيه كذلك لا يجوز الصوم أيام منى ولما لم يحجز أن يصومهن عن قضاء رمضان لقوله (فعدة من أيام أخر) وكان الحظر المذكور في هذه الأخبار قاضياً على إطلاق الآية موجباً لتخصيص القضاء في غيرها وجب أن يكون ذلك حكم صوم التمتع وأن يكون قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج) في غير هذه الأيام : قال أبو بكر وإيضاً لما قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) ولم يكن صوم هذه الأيام في الحج لأن الحج فائت في هذا الوقت لم يحجز أن يصومها : فإن قيل لما قال

(فصيام ثلاثة ايام في الحج) وهذه من ايام الحج وجب ان يحوز صومهن فيها ❦ قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهي النبي عليه السلام عن صوم هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) نهي عن صيام هذه الايام والثاني انه لو كان جائزاً لانه من ايام الحج لوجب ان يكون صوم يوم النحر اجوز لانه اخص بافعال الحج من هذه الايام والثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله (فصيام ثلثة ايام في الحج) يقتضي ان يكون آخرها يوم عرفة والرابع انه روى ان يوم الحج الاكبر يوم عرفة وروى انه يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج فما لم يسم يوم الحج من الايام المنهي عن صومها اخرى ان لا يصوم فيها وايضاً فان الذي يبقى بعد يوم النحر انما هو من توابع الحج وهو رمي الجمار فلا اعتبار به في ذلك فليس هو اذا من ايام الحج فلا يكون صومها صوماً في الحج واما القول في صومها بعد ايام منى فان احسابنا لم يحجزوه لقوله تعالى (فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) فجعل اصل الفرض هو الهدى ونقله الى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب ان يكون الواجب هو الهدى كقوله (فصيام شهرين متتابعين) وقوله (فتحرر رقية مؤمنة) فقبر جائز وقوعها عن الكفارة الاعلى الصفة المشروطة ❦ فان قيل اكثر ما فيه ايجاب فعله في وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى (اقم الصلوة لعلك تكون الشمس) و (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وقرآن الفجر) وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة باوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطاً لها ❦ فالجواب عن هذا من وجهين احدهما ان كل فرض مخصوص بوقت فان فوات الوقت يسقطه وانما يحتاج الى دلالة اخرى في ايجاب فرض آخر لان المفروض في هذا الوقت الثاني هو غير المفروض في الوقت الاول ولولا قول النبي عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لما وجب قضاء الصلوات اذا فاتت عن اوقاتها وكذلك لولا قوله (فعدة من ايام اخر) لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الايام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله في الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفي الوقت المخصوص به لم يحجز ايجاب قضاءه واقامة غيره مقامه الا بتوقيف والثاني ان صوم الثلاثة الايام جعل بدلاً من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز اثباته بدلاً الاعلى هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلاً عن الماء لم يحجز لنا ان نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوها كذلك لما جعل الصوم بدلاً عن الهدى على ان يفعله على صفة لا يجوز ان نقيم مقامه صوماً غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات القوائت لانا لم نقيم القضاء بدلاً منها عند عدمها وانما هي فروض الزمها عند القوائت ❦ فان قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فان مسها لم ينتقل الى العتق كذلك صوم هذه الايام وان كان مشروطاً في الحج فان فواته فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدى ❦ قيل له من قبل ان صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهي عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التي عاقبها فعل البدل موجودة

فلذلك جاز والحج الذي علق به جواز البدل الذي هو الصوم غير موجود لان الحج قدفان
فقات فعل الصوم بقواته وايضاً فان ظاهره يقتضي سقوطه بوجود قبل المسيس ولولا قيام الدلالة
من غير الآية على جوازه لما اجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهار بعد المسيس
واظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المظاهر عن الجماع
بعد المسيس حتى يكفر والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدى

قال أصحابنا اذا وجد الهدى بعد دخوله في الصوم او بعد ما صام قبل ان يحل فعله الهدى
ولا يجزيه غيره وهو قول ابراهيم النخعي وقال مالك والشافعي اذا دخل في الصوم ثم
وجد الهدى اجزاء الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال عطاء
اذا صام يوماً ثم ابصر فعله الهدى وان صام ثلاثة ايام ثم ابصر فليس عليه هدى وليصم
السبعة * والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فلا يستبسر
من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) ففرض الهدى قائم عليه ما لم يحل او يمضي
ايام التحر التي هي مسنونة للحلق فتي وجد فعله ان بهدى وبطل صومه ومعلوم
ان الهدى مشروط للاحلال لانه لا يجوز ان يحل قبل ذبح الهدى لقوله تعالى (ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فتي لم يحل حتى وجد الهدى فعله الهدى لان الله تعالى لم يفرق
في ايجاب الهدى بين حاله قبل دخوله في الصوم وبعده وبدل على ان الهدى مشروط
للاحلال قوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا نفهم
وليوفوا نذورهم) فامرهم بقضاء التفت بعد ذبح الهدى فاذا كان كذلك وجب ان يراعى
وقوع الاحلال فان صام رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود
المعنى الذي من اجله شرط الهدى ثم نقل عند عدمه الى البدل وهو بمنزلة التيمم اذا وجد
الماء بعد فراغه من الصلوة والعارى اذا وجد ثوباً والمظاهر اذا فرغ من الصوم ثم وجد
الرقبة لان الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه واما قبل الفراغ من هذه الاشياء
التي ذكرنا فان حكم البدل مراعى فان تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل واجزى عن اصل
الفرض وان وجد الاصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد الى اصل فرضه ألا ترى
ان دخوله في الصلوة مراعى ومنتظرها آخرها لان ما يفسد آخرها يفسد اولها فوجب
ان يكون حكم التيمم بعد دخوله في الصلوة منتظراً مراعى وكذلك صوم الظهار اذا دخل
فيه فهو مراعى منتظر ألا ترى انه لو افطر فيه يوماً انتقض كله وعاد الى اصل فرضه كذلك
اذا وجد الرقبة وهو في الصوم وجب ان ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى اصل فرضه
كالتيمم ولم يدخل في الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة
ان لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض * وزعم بعض المخالفين انه اذا ابتدأ بصوم الظهار فقد

سقط عنه فرض الرقة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل في الصلوة بالتييم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك اذا دخل في صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدي لان الجزء المفعول منه قد صح وفي الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض الاصل قال وليس كذلك المتييم اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة لان التيميم غير مفروض في نفسه وانما هو مفروض لاجل الصلوة وهو مراعى متى وجد الماء قبل دخوله في الصلوة بطل تيممه والذي في عروض التيميم بعد الدخول دخوله في الصوم وهذا الذي قاله شديد الاختلال ظاهر الفساد لان الفرض لم يسقط بدخوله في صوم التمتع ولا في صوم الظهار ولا في الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه انه متى افسد باقى الصلوة فسد ما قبله وكذلك اذا فسد باقى صوم الظهار فسد ما تقدم منه وكذلك لو دخل في صوم التمتع ثم افسده في اول يوم منه فسد فان كان واجداً للهدي لم يحجزه الصوم بالاتفاق فقله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الاصل خطأ لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه ان يكون منتظراً به آخره فان تم مع عدم فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى اصل فرضه ومن حيث حكم للمتييم بحكم الانتظار الى ان يدخل في الصلوة وجب ان يكون حكمه بعد الدخول في الصلوة لان الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه في وجود الماء قبل دخوله في الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا جميعاً في الصغيرة المدخول بها اذا فارقتها زوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض في وجوده قبل الطلاق او بعده بعد وجوب الشهور في انتقالها الى الحيض وكذلك قالوا في الماسح على الحفين اذا خرج وقت مسحه وهو في الصلوة او قبلها وتساوى حكم الحالين من الابتداء والبقاء في منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعي في المستحاضة اذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة او قبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها الا بعد تحديد الطهارة لها وذكر بعض اصحاب مالك ان المرأة اذا طلقها زوجها طلاقاً رجعياً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لانها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلو ان رجلاً كانت تحته امة وطلقها كانت عليها عدة الامة فان عتقت وهي في العدة لم تنتقل عدتها الى عدة الحرة وان كان زوجها يملك رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شيء يجزبه عدة كما حدث الموت في المسئلة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عدة الصغيرة اذا حاضت لانه لم يحدث ما يوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالنكاح كإقتضاء اعتلاله بقوله تعالى ﴿وَسِعَ إِذَا رَجَعْتَ﴾ روى عن عطاء قال ان شاء صامهن بمكة وان شاء اذا رجع الى اهله وروى الحسن قال ان شاء صام في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن اذا رجع الى اهله بقوله تعالى ﴿وَإِذَا رَجَعْتَ﴾ محتمل للرجوع من منى وللرجوع الى اهله فهو على

اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله حظر صيام ايام التشريق وابعاح السبعة بعد الرجوع فالاولى أن يكون المراد الوقت الذي اباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء ايام التشريق ب قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ قال ابوبكر قد قيل فيه وجود منها انها كاملة في قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب جواز الاحلال بها يوم اتحر قبل صيام السبعة فكان جائزاً ان يظن ظان ان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب استكمال الثواب فاعلمنا الله ان العشرة بكاملها هي القائمة مقامه في استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلاثة في جواز الاحلال بها وفي ذلك اعظم القوائد في الحث على فعل السبعة والامر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه انه ازال احتمال التخيير وان تكون الواو فيه بمعنى اواذ كانت الواو قد تكون في معنى اوفي بعض المواضع فزال هذا الاحتمال بقوله (تلك عشرة كاملة) وقيل المعنى تأكيده في نفس الخطاب والدلالة على انقطاع التفصيل في العدد كما قال الشاعر (١)

(١) قوله (قال الشاعر)

وهو الغزوقي

(٢) قوله (الى شام)

هكذا في ديوانه وهو

الصحيح . فليراجع

للمصحة *

ثلاث وانثنين فهن خمس * وسادة تمل الى شام (٢)

وجعل الشافعي هذا احد اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احد من اهل العلم ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلاثة وسبعة غير مفقور الى البيان ولا اشكال على احد فيه فجعله من اقسام البيان مغفل في قوله ﴿تلك عشرة كاملة﴾ قال ابوبكر قد اختلف السلف في اشهر الحج ما هي فروى عن ابن عباس وابن عمرو والحسن وعطاء ومجاهد انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وروى عن عبدالله بن مسعود انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر في رواية اخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز ان لا يكون ذلك اختلافاً في الحقيقة وان يكون مراد من قال وذو الحجة انه بعضه لان الحج لا محالة انما هو في بعض الاشهر لافي جميعها لانه لا خلاف انه ليس يبقى بعد ايام منى شئ من مناسك الحج وقالوا ويحتمل ان يكون من تأوله على ذي الحجة كله مراده انها لما كانت هذه اشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة في غيرها كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة في غير اشهر الحج على ما قدمنا وحكى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليل من ذي الحجة لان من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه قائت * ولا تنزع بين اهل اللغة في تجويز ارادة الشهرين وبعض الثالث بقوله (اشهر معلومات) كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثة وانما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام كذا وانما الحج في بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وانما كان لقاءه في بعضها ولكنه يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذا عذر استغراق الفعل للوقت كان المقول منه البعض * قال ابوبكر ولقول من قال انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو سأنع مستقيم وهو ينظم القولين من المتخالفين في معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل الجاهلية قد كانوا

ينسئون الشهور فيجعلون صفر المحرم ويستحلون المحرم على حسب ما يفتق لهم من الامور التي يريدون فيها القتال فابطل الله تعالى النسي واقروقت الحج على ما كان ابتداءً عليه يوم خلق السموات كما قال عليه السلام يوم حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان * قال الله تعالى (الحج اشهر معلومات) يعني بها هذه الاشهر التي ثبت وقت الحج فيها دون ما كان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقد كان وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج وهذه الثلاثة التي يأمنون فيها واردين وصادرين قد ذكر الله هذه الاشهر واخبرنا باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها الى غيرها * وفيه وجه آخر وهو ان الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه وابطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة في هذه الاشهر قال (الحج اشهر معلومات) فافاد بذلك ان الاشهر التي يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج وثبت حكمه فيها هذه الاشهر وان من اعتمر في غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله اعلم

باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج

قال ابوبكر قد اختلف السلف في جواز الاحرام قبل اشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج وابو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمر بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال علي رضي الله عنه في قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ان اتمهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة اهله وبين مكة مسافة بعيدة او قريبة فدل ذلك على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج ومارواه مقسم عن ابن عباس ان من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج يدل ظاهره على انه لم يرد بذلك حتما واجبا وروى عن ابراهيم النخعي وابي نعم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثوري والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حي اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فاذا ادركته اشهر الحج قبل ان يجعلها عمرة مضى في الحج واجزاء وقال الاوزاعي يجعلها عمرة وقال الشافعي يكون عمرة * قال ابوبكر قد قدما فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى (يسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) وان ذلك عموم في كون الالهة كلها وقتا للحج ولما كان معلوما انها ليست ميقاتا لافعال الحج وجب ان يكون حكم اللفظ مستعملا في احرام الحج فاقضى ذلك جوازه عند سائر الالهة وغير جائز الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق الجميع على ان ارادة الله تعالى عموم جميع الالهة فيما جملة مواقيت للناس وانه لم يرد به بعض الالهة دون بعض فمن حيث

انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعاً وجب ان يكون ذلك حكمها فيما جعله للحج منها
اذها جميعاً قد انطوى تحت لفظ واحد **ب** فان قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج في الحقيقة
هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب ان يحمل على حقيقته فتكون
الاهلة التي هي مواقيت للحج شوالاً وذا القعدة وذا الحجة لان هذه الاشهر هي التي تصح فيها
افعال الحج لانه لو طاف وسعى للحج قبل اشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملاً
على حقيقته **ب** قبله هذا غلط لما فيه من اسقاط حكم اللفظ رأساً وذلك لان قوله
(يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) يقتضي ان تكون الاهلة نفسها ميقاناً
للحج وفروض الحج ثلثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الاهلة ليست
ميقاناً للوقوف وللطواف الزيارة اذ هما غير مقعولين في وقت الهلال فلم تسبق الاهلة ميقاناً
لاللاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ما ذكرت لم يكن شئ من هذه الفروض
متعلقاً بالاهلة ولا كانت الاهلة ميقاناً لها فيؤدي ذلك الى اسقاط ذكر الاهلة وزوال
فائدته **ب** فان قيل اذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز ان يقال ان الهلال
ميقان له **ب** قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فها سلف ولا يسمى
بعد مضي ذلك الوقت هلالاً الا ترى انه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالاً والله تعالى انما
جعل الهلال نفسه ميقاناً للحج وانت انما تجعل غير الهلال ميقاناً وفي ذلك اسقاط حكم اللفظ
ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا كان الهلال نفسه وقتاً ثبتت
حق المطالبة ووجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام وكذلك الاجارات اذا عقدت على الاهلة
فانما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذي فهم وأما
قوله ان الحج هو اسم الافعال الموجبة بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجاً فان الاحرام اذا
كان سبباً لتلك الافعال ولا يصح حكمها الا به فجاز ان يسمى باسمه على ما بينا في اول الكتاب
من تسمية الشئ باسم غيره اذا كان سبباً او مجاوراً فسمى الاحرام حجاً على هذا الوجه وايضا
فانه اذا كان جازراً اضمار الاحرام حتى يكون في معنى قل هي مواقيت للناس ولا احرام الحج
على نحو قوله (واسئل القرية) ومعناه اهل القرية وقوله (ولكن البر من انق) ومعناه ولكن البر
بر من انق وجب استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ في جعله الاهلة مواقيت الحج
وايضاً لما كان الحج في اللغة اسماً للقصد وان كان في الشرع قد علق به افعال اخرى يصح اطلاق الاسم
عليه لم يمتنع ان يسمى الاحرام حجاً لان اول قصد يتعلق به حكم هو الاحرام وقبل الاحرام
لا يتعلق بذلك القصد حكم فجاز من اجل ذلك ان يسمى الاحرام حجاً اذ هو اوله فيكون
قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) متظماً للاحرام وغيره
من افعال الحج ومناسكها لو خلدنا وظاهره فلما خصت الافعال باوقات محصورة خصناها
من الجملة وبقي حكم اللفظ في الاحرام ويدل على ان الحج في اللغة هو القصد قول الشاعر

يحج مأمومة في قمرها لجف

يعني يقصدها يمرق مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد افعال اخر لا يستحق القصد

اسم الحج في الشرع الا بها اسقاط اعتبار القصد فيه الا ترى ان الصوم في اصل اللغة اسم للمساك وهو في الشرع اسم لمعان اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الامساك في صحته وكذلك الاعتكاف اسم للثبوت وهو في الشرع اسم لمعان اخر مع الثبوت فكان معنى الاسم الموضوع له معتبراً وان الحقت به في الشرع معان اخر لا يثبت حكم الاسم في الشرع الا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسماً في اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقاً بالاحرام وما قبله لاحكم له جاز ان يكون الاحرام مسمى بهذا الاسم كما سمي به الطواف والوقوف بعرفة وافعال المناسك فوجب بحق العموم كون الاهلة كلها مقيساتاً للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر افعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها باوقات محصورة دليل آخر وهو قوله (الحج اشهر معلومات) وقد فادنا ذكر اقوال السلف في الاشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم ان يوم النحر من اشهر الحج فوجب بعموم قوله (اشهر معلومات) جواز الاحرام بالحج يوم النحر واذا صح يوم النحر جاز في سائر السنة لان احداً لم يفرق في جوازه بين يوم النحر وبين سائر ايام السنة فان قيل ان من قال عشر من ذي الحجة انما اراد به عشر ليل ولم يجعل يوم النحر منها لانه يكون الحج فائتاً بطلوع الفجر من يوم النحر فان قيل له قول من قال عشراً ان كان مراده عشر ليل فان ذكر الليالي يقتضي دخول ما بآزائها من الايام كقوله في موضع (ثلاث ليل سوياء) وقد اراد الايام الا ترى الى قوله في موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها (ثلاثة ايام الارمزا) وقال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً) وهي اربعة اشهر وعشرة ايام وقد روى عن علي بن ابي طالب وعبد الله بن شداد وعبد الله بن ابي اوفى في آخرين ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ويستحيل ان يكون يوم النحر يوم الحج الاكبر ولا يكون من اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) يقتضي ظهراً استيعاب الشهور الثلاثة ولا ينقص شيء منه الا بدلالة ثبتت بذلك ان يوم النحر من اشهر الحج وقد اباح الله الاحرام فيه بقوله (الحج اشهر معلومات) فوجب ان يصح ابتداء الاحرام فيه واذا صح فيه صح في سائر ايام السنة بالاتفاق وفي هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الاحرام قبل دخول اشهر الحج وهو قوله في سياق الخطاب (فمن فرض فيهن الحج) ومعنى فرض الحج فيهن ايجابه فيهن لان سائر الافعال موجهة به ولم يوقت للفرض وقتاً وانما وقته للفعل لان الفرض المذكور في هذا الموضع هو لاحالة غير الحج الذي علته به واذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لافعال المناسك والزعم اياها بفرض غير موقت وجب ان يصح فعل احرام الحج قبل اشهر الحج بوجوب افعال المناسك وبذلك على ما ذكرنا انه يصح ان يبدي حجا بنذر قبل اشهر الحج فيكون موجبا للحج في وقته المشروط وان كان ايجابه قبله ومن قال لله على ان اصوم غداً كان في هذا الوقت موجبا لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز ان يقال لمن

احرم بالحج قبل اشهر الحج انه موجب للحج في اشهر الحج وان كان فرضه وابتداء
احرامه في غيره فاقضى ظاهر قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) ايجاب فعل الحج بفرض
قبلهن او فيهن اذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض في الوقتين * ويدل عليه من جهة السنة حديث
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اراد ان يحج فليتمجل وذلك على الاحرام
وافعاله الاما قام دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته * ويدل عليه ايضاً قوله في ذكر المواقيت من
لاهلهم ولمن مر عليهم من غير اهلهم ممن اراد الحج والعمرة وذلك عموم في جواز الاحرام
بالحج في اي وقت مر عليهم من السنة * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على بقاء احرام
الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمي الجمار ولو كان الاحرام بالحج لا يجوز
قبل اشهر الحج لوجب ان لا يبقى بكماله في الوقت الذي لا يصح فيه ابتداء الاحرام وفي
بقاء احرامه يوم النحر قبل رمي الجمار دليل على جواز ابتداءه وذلك لان مناسك الحج
محصورة باوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتاً للاحرام لما جاز
بقاؤه فيه الا ترى ان الجمعة لما كانت محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يحز ان تبقى
الجمعة بعد الدخول فيها في وقت لا يصح ابتداؤها فيه نحو ان يدخل في الجمعة ثم يدخل
وقت العصر قبل الفراغ منها فيبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح
ابتداؤها فيه فكذلك احرام الحج لو كان محصوراً باشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد
انقضائه كما لا يصح عند مخالفتنا ابتداؤه فلما صح بقاؤه في يوم النحر صح ابتداؤه * ويدل على
ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج في وقت يترأخى عنه افعاله ولا يصح ايقاعها
فيه فوجب ان يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيها لان موجه من الافعال
متراخ عنه * وايضاً لو كان الاحرام موقفاً لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما ان احرام
الصلوة لما كان موقفاً كان موجه من فرضه متصلاً به ولم يحز تراخيه عنه * ويحتج لذلك
ايضاً باتفاق الجميع على ان الممتع هو الجامع بين افعال العمرة والحج في سفر واحد ممن
ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يختلف حكم احرام العمرة بان يكون في اشهر الحج او قبله
فيما يقتضيه حكم الممتع كذلك يجب ان لا يختلف حكم احرام الحج في كونه في اشهر الحج او قبله
والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه في اشهر
الحج فوجب استواء حكم الاحرامين في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم افعالهما في صحة
وقوعهما في اشهر الحج * واحتج من ابي تجوز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج بظاهر قوله
تعالى (الحج اشهر معلومات) وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل اشهر الحج ومع
ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك انه معلوم
ان الحج لا يكون اشهرأ لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هي فعل الله تعالى وغير جائز ان يكون
فعل الله هو فعل العبد فثبت ان فيه ضميراً ويحتمل ان يكون الضمير فعل الحج في اشهر
معلومات وليس في شيء منه نفي لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما يقيد ان فعل الحج في هذه

الاشهر وان الاحرام جائز فيها وليس في تجوز الاحرام فيها نفي لجوازه في غيرها ❦ فان قيل قد تضمن ذلك الامر باحرام الحج او افعاله فيها فغير جائز فعلها في غيرها ❦ قيل له هذا غلط لانه ليس في اللفظ دلالة على الامر وانما فيه الدلالة على جوازه فيها فاما الایجاب فلا دلالة عليه من اللفظ واذا كان كذلك فاكثر ما فيه تجوز احرام الحج و افعاله في هذه الاشهر وليس فيه نفي لجوازه في غيرها ❦ فان قيل فاذا كان الاحرام جائزاً في سائر السنة فلما معنى لتوقيت الاشهر له وهذا المذهب يؤدي الى اسقاط فائدة التوقيت ❦ قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها انه أفاد ان افعال الحج مخصوصة بهذه الاشهر الا ترى انا نقول انه لو كان طواف وسمى قبل اشهر الحج انه لا يعتد به ويعيده ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج في هذه الاشهر حتى لو قدم طواف العمرة على اشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً ولذلك قال اصحابنا فيمن قرن ودخل مكة قبل اشهر الحج وطواف للعمرة وسمى ومضى على قرانه انه ليس بتمتع وليس عليه دم القران فافادت الآية ان هذه الاشهر هي التي يتعلق بها حكم التمتع اذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان نصره الى افعال الحج دون احرامه ليسام لنا عموم قوله (يستلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) في جواز الاحرام في سائر الالهة ولو حملناه على الاحرام لآدى ذلك الى اسقاط فائدة قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) والاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ومع ذلك فلانكون مستعملين له لان الله قد اخبر انه جعل الالهة وقفاً للحج ومتى قصرناه على اشهر الحج لم يتعلق حكمه بالالهة وكان متعلقاً باوقات اخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمى ونحوه وايضاً فغير جائز ان يريد الاحرام و افعاله ومتى اراد الافعال انتفى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ واحد لان احدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والآخر سبب له سمي باسمه على طريق المجاز فغير جائز ان يراد جميعاً بلفظ واحد الا ترى ان من احرم ولم يقف فجائز ان يقال انه لم يحج ومتى وقف اطلق عليه اسم الحاج وايضاً لما قال تعالى (الحج اشهر معلومات) وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وجب ان يكون ذلك تعريفاً للحج المذكور في قوله (الحج اشهر معلومات) فتكون الالف واللام لتعريف المعبود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذي هو الوقوف بعرفة في اشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الاشهر ما قدمنا وايضاً لو صح ارادة الوقت للاحرام وجب استعماله في الاشهر على التدب وقوله (مواقيت للناس والحج) على الجواز حتى يوفي كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم ❦ فان قيل اذا اراد به الاحرام لم يحز تقديره على وقته ويصير بمنزلة قوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وقوله (اقم الصلوة طرفي النهار) ونحو ذلك من الآي التي فيها توقيت العبادات ❦ قيل له قد بينا ان قوله (الحج اشهر معلومات) لا دلالة فيه على الوجوب لانه ليس بأمر وفيه ضمير

يحتاج في اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل أن يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على أن المراد بالتوقيت المذكور فيه لما ذاهو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالاشهر على جهة الايجاب واما الصلوة فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة بلفظ يقتضي الايجاب فيها من غير احتمال لغيرها بقوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وما جرى مجراه من الاوامر الموقفة * ووجه آخر وهو اناسنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل ان تقديم احرام الصلوة على وقتها انما لم يحجز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمها فلذلك كان حدم تحريمها حكم سائر افعالها ولا خلاف في جواز احرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر افعاله وغير جائز شيء من فروضه عقب احرامه فلذلك اختلفا * ومن جهة اخرى وهو ان كونه منهيّاً عن فعل الاحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهيّاً عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على ذلك ان من تحرم بالصلوة محدثاً او غير مستقبل القبلة عامداً او عارياً وهو يجب ثوباً لم يصح دخوله فيها ولو احرم بالحج وهو مغالط لامرأته او ابنته ثياباً كان احرامه واقعاً ولزمه حكمه مع مقارنة ما يفسده فلم يحجز اعتبار احكام احرام الحج بالصلوة * ووجه آخر وهو ان ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشي وما جرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الاحرام لا يفسده لانه لو تطيب او لبس او اصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الامور فرضاً فيه * وايضاً وجدنا من فروض الحج ما يفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولاً في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيئاً من فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها الاعلى وجه القضاء فلم يحجز ان تكون الصلوة اصلاً للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلاً في اصل المسئلة بان يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولاً بعد اشهر الحج ويكون ذلك وقتاً له كذلك جائز ان يكون احرامه قبل اشهر الحج ويكون ذلك وقتاً لانه لو لم يحجز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تأخير شيء من فروضه عنه كالصلوة * فان قيل لما اتفق الجميع على ان من فاته الحج لا يجوز ان يفعل باحرامه ذلك حجاً في القابل وكان عليه ان يحلل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام بالحج في غير اشهر الحج بوجوب عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حجاً * قيل له فقد جاز ان يبقى احرامه كاملاً بعد اشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمي الجمار حتى زعم الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رمي الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر عنده من اشهر الحج وقد جاز بقائه احرامه تكماله فيه فدل على معين احدهما سقوط سؤال السائل لنا واعتراضه بما ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر الحج والمعنى الثاني انه دل على جواز ابتداء احرام الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز بقاؤه فيه على ما بيناه فيما سلف * واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرماً بعمرة فانه

قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لا يخلو من ان يلزمه احرام الحج على ما عقده على نفسه او لا يلزمه فان لم يلزمه كان كمن لم يحرم و بمنزلة من احرم بالظهر قبل دخول وقتها فلا يلزمه شيء ولا يكون داخلاً فيها ولا في غيرها وان يلزمه الحج فقد جاز اداء الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذا صح احرامه وامكنه المضي فيه لم يجزله ان يتحلل منه بعمره فان قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل بعمره * قيل له ليس ذلك بعمره وانما هو عمل عمره يتحلل به من احرام الحج الا ترى ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مأثور بالخروج منها الى الحل لاجل ما لزمه من عمل العمرة اذ كان وقت العمرة لم يكن كان بمكة الحل ولو اراد ان يتبدى عمره لامر بالخروج الى الحل فدل ذلك على ان ما فعله بعد الفوات ليس بعمره وانما هو عمل عمره يتحلل به من احرام الحج واحرام الحج باق مع الفوات وايضاً فالذي فاته قد لزمه احرام الحج وانما احتاج الى الاحلال منه بعمل عمره فهل يقول الشافعي ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمره ويوجب عليه قضاء الحج فاذا لم يكن عنده محرماً بالحج فقد لزمه في ذلك شيئاً احدهما انه لزمه عمره لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني انه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم يحرم قطبه فالزمه عمره لاسبب لها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى فاذا احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه ما نوى بقضية قوله عليه السلام وانما لامرئ ما نوى * قوله تعالى ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ قال ابو بكر قد اختلف السلف في تأويله فقال ابن عباس رواية الحسن وقادة فمن احرم وروى شريك عن ابي اسحق عن ابن عباس (فمن فرض فيهن الحج) قال التلمية وكذلك روى عن عبدالله بن مسعود وابن عمر و ابراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا احرام الا لمن اهل ولي * قال ابو بكر قول من تأول قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) على من احرم لا يدل على انه رأى الاحرام جائزاً بغير تلبية لانه جائز ان يقول فمن احرم وشرط الاحرام ان يلي فام يثبت عن احد من السلف جواز الدخول في الاحرام بغير تلبية او ما يقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه واهمنا لا يجيزون الدخول في الاحرام الا بالتلبية او تقليد الهدى وسوقه * والدليل على ذلك حديث فراد بن أبي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن ابي مليكة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي كأنها حزينة فقال مالك فقالت لا انا قضيت عمرتي وألقى الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم فحجبي وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لانها التي يقول المسلمون عند الاحرام وامره عليه السلام على الوجوب * ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الاحرام * ويدل عليه قوله عليه السلام اناني جبريل عليه السلام فقال مرا متك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج فيضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على ان رفع الصوت غير واجب فبقى حكمه في فعل التلبية * ويدل عليه ان الحج والعمرة

ينظمان افعالا متغايرة مختلفة مفعولة تحريم واحدة فاشبهت الصلوة لما تضمنت افعالا متغايرة مختلفة مفعولة تحريم واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر او ما يقوم مقامه وقال اصحابنا اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقد روى ابن جابر عن ابيهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ان من قلد بدنة فقد احرم واختلف السلف في ذلك فقال ابن عمر اذا قلد بدنته فقد احرم وكذلك روى عن علي وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابراهيم وهذا على انه قلدها وساقها وهو يريد الاحرام لانه لا خلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرماً وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني قلدت الهدى فلا احل الى يوم النحر فاخبر ان قلد الهدى وسوقه كان المانع له من الاحلال فدل على ان لذلك تأثيراً في الاحرام وانه قائم مقام التلية في باب الدخول فيه كما كان له تأثير في منع الاحلال والدليل على ان التقليد بانفراده لا يوجب الاحرام ما روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث بهديه ويقم فلا يحرم عليه شيء وكذلك قالت عائشة لا يحرم الا من اهل وليي تعني بمن لم يسق هديه ولم يخرج معه في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج به اختاف السلف في تأويل الرفث فقال ابن عمر هو الجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه انه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروى عن ابن عباس انه انشد في احرامه

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير نك لميسا

ف قيل له في ذلك فقال انما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفث الجماع فادونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فادونه من شأن النساء في قال ابو بكر قد قيل ان اصل الرفث في اللغة هو الافحاش في القول وبالفرج الجماع وباليده الغمز للجماع واذا كان كذلك قد تضمنت به عن الرفث في الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله ان الجماع مراد به في هذه الآية * ويدل على ان الرفث الفحش في المنطق قوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل اني صائم والمراد فحش القول وان كان المراد بالرفث هو التعريض بذكر النساء في الاحرام فالمس والجماع اولى ان يكون محظوراً كما قال تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرا) عقل منه النهي عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث في شأن الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ولا خلاف انه اراد به الجماع وعقل منه اباحة مادونه كما ان حظر الرفث في الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لان حظر القاييل يدل على الكثير من جنسه واباحة الكثير تدل على اباحة القليل من جنسه وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فررنا بالروينة فاذا بها شيخ يقال له ابو هرم قال سمعت اباه ريرة يقول للمحرم من امرائه كل شيء الا الجماع

قال فاهوى رجل منا الى امرأته قبلها فقد منا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاله الله
 فقد على طريق من طرق المسلمين يفهم بالضلالة ثم قال للذى قبل امرأته اهرق دماً وهذا
 شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الامة على خلافه وعلى ان من قبل امرأته في احرامه بشهوة
 فعليه دم وروى ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وابراهيم وسعيد بن
 المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الامصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء
 بذكر الجماع في حال الاحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على
 ان الجماع ودواعيه مظهورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما
 ورد فيه من السنة « واما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب والجدال المراء
 وقال ابن عباس الجدال ان يجادل صاحبك حتى تعيظه والفسوق المعاصي وروى عن
 مجاهد لا جدال في الحج قال قد اعلم الله تعالى اشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف : قال
 ابو بكر جميع ما ذكر من هذه المعاني عن المتقدمين جائز ان يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم
 منها عن السباب والمماراة في اشهر الحج وفي غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصي
 فقصت الآية الامر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصي والمعاصي
 والفسوق وان كانت محظورة قبل الاحرام فان الله نص على حظرها في الاحرام تعظيماً
 لحرمة الاحرام ولان المعاصي في حال الاحرام اعظم واكبر عقاباً منها في غيرها كما قال عليه السلام
 اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل في امره صائم وقد روى
 ان الفضل بن العباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان
 يلاحظ النساء وينظر اليهن فجعل النبي عليه السلام يصرف وجهه بيده من خلفه وقال ان هذا
 يوم من ملك سمعه وبصره غفر له ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم
 تعظيماً لحرمة فكذلك المعاصي والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد
 بالآية سواء كان مما حظره الاحرام او كان محظوراً فيه وفي غيره بعموم اللفظ ويكون
 تخصيصه ايها محال الاحرام تعظيماً للاحرام وان كانت محظورة في غيره وقد روى مسعود
 عن منصور عن ابي حازم عن ابي هريرة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج فام يرفث
 ولم يفسق رجوع كيوم ولدته امه وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لان الله تعالى لما نهى
 عن المعاصي والفسوق في الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك
 هو من الفسوق والمعاصي فاراد الله تعالى ان يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى
 يرجع من ذنوبه كيوم ولدته امه على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى (ولا جدال
 في الحج) قد تضمن النهي عن ممارسة صاحبه ورفيقه واغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على
 ما كان عليه امر الجاهلية لانه قد استقر على وقت واحد وبطل به النسي الذي كان اهل الجاهلية
 عليه وهو معنى قوله عليه السلام الان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض
 يعني عود الحج الى الوقت الذي جعله الله له واتفق ذلك في حجة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله (فلا

رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) وان كان ظاهر الخبر فهو نهي عن هذه الافعال
وعبر بلفظ النفي عنها لان المنهي عنه سبيله ان يكون منفياً غير مفعول وهو كقوله في الامر
(والوالدان يرضعن اولادهن ويتربصن بانفسهن) وما جرى مجراه صيغة صيغة الخبر
ومعناه الامر بزيادة قوله تعالى ﴿ وتزودوا فان خير الزاد التقوى ﴾ روى عن مجاهد والشمي
ان اناساً من اهل اليمن كانوا لا يتزودون في حجهم حتى تزلت (وتزودوا فان خير الزاد التقوى)
وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه ان قوما كانوا يرمون بازوادهم يتسمون
بالتوكلة ف قيل لهم تزودوا من الطعام ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه ان معناه
ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير الزاد التقوى ﴿ قال ابو بكر لما احتمات الآية
الامر من زاد الطعام وزاد التقوى وجب ان يكون عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد
من زاد وذكر الزود من الاعمال الصالحة في الحج لانه احق شئ بالاستكثار من اعمال البر
فيه لمضاعفة الثواب عليه كائن على حظر الفسوق والمعاصي فيه وان كانت محظورة في غيره
تعظيماً لحرمه الاحرام واخبراً انها فيه اعظم مائماً لجمع الزادين في مجموع اللفظ من الطعام
ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد التقوى خيرها لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان
مذهب المتصوفة الذين يتسمون بالتوكلة في تركهم الزود والسعي في المعاش وهو يدل على
ان من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى
قال النبي عليه السلام حين سئل عن استطاعة هي الزاد والراحلة والله الموفق

باب التجارة في الحج

قال الله عقيب ذكر الحج والزود له ﴿ ليس عليكم جناح ان تبتنوا فضلاً من ربكم ﴾ يعني
المخاطبين بأول الآية وهم المسأورون بالتزود للحج وابلح لهم التجارة فيه وروى ابو يوسف
عن العلاء بن السائب عن ابي امامة قال قلت لابن عمر اني رجل اكرى الابل الى مكة أفيجزى
من حجتي قال الست تاتي فتقف وترمى الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن مثل ما سألتني فلم يحجبه حتى ازل الله هذه الآية (ليس عليكم جناح ان تبتنوا
فضلاً من ربكم) فقال عليه السلام اتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذو الحجاز
وعكاظ متجراً للناس في الجاهلية فلما كان الاسلام تركوا حتى تزلت (ليس عليكم
جناح ان تبتنوا فضلاً من ربكم) في مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس
قال اتاني رجل فقال اني آجرت نفسي من قوم على ان اخدمهم ويحججون بي فهل لي من
حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) وروى نحو
ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم احداً روى عنه
خلاف ذلك الا سيأ رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله رجل
اعمراني فقال اني اكرى ابل وانا اريد الحج أفيجزني قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ

خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب في قوله (ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلاً من ربكم) فهذا في شأن الحاج لان اول الخطاب فيهم وسائر ظواهر الآية المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية نحو قوله (وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله) وقوله (واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر) الى قوله (ليشهدوا منافع لهم) ولم يخص شيئاً من المنافع دون غيرها فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) ولم يخص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على ان الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا امر الناس من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا في مواسم منى ومكة في أيام الحج والله اعلم

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى ﴿ فاذا افضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ﴾ قال ابو بكر قد دل ذلك على ان مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس في ظاهره دلالة على انه من فروضه فلما قال في سياق الخطاب (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) ابان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لان امره بالافاضة مقتضى للوجوب ولا تكون الافاضة فرضاً الا والكون بها فرضاً حتى يفيض منها اذ لا يتوصل الى الافاضة الا بكونه قبلها هناك وقد اختلف في تأويل قوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدي انه اراد الافاضة من عرفة قالوا وذلك لان قريشاً ومن دان دينها يقال لهم المحس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الاسلام ازل الله تعالى على نبيه (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشاً ومن دان دينها ان يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفضوا من حيث افاض الناس وحكى عن الضحاك انه اراد به الوقوف بالمزدلفة وان يفيضوا من حيث افاض ابراهيم عليه السلام وقيل انه انما قال (الناس) واراد ابراهيم وحده كما قال تعالى (الذين قال لهم الناس) وكان رجلاً واحداً ولان ابراهيم عليه السلام لما كان الامام المقتدى به ساء الله تعالى امة كان بمنزلة الامة التي تتبع سنته جاز اطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الاول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يراحم به هؤلاء فهو قول شاذ وانما ذكر الناس هاهنا وامر قريشاً بالافاضة من حيث افاض الناس لانهم كانوا اعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة اليهم فلذلك قال (من حيث افاض الناس) فان قيل لما قال (فاذا افضم من عرفات) ثم عقب ذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وثم يقتضى الترتيب لاحتمال علمنا ان هذه الافاضة هي بعد الافاضة من عرفات وليس بعدها افاضة الا من المزدلفة وهي المشعر الحرام فكان حمله على ذلك اولى منه على الافاضة من عرفة ولان الافاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لاعادتها فان قيل له ان قوله تعالى (ثم افيضوا)

من حيث افاض الناس) عائد الى اول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وافعاله فكانه قال يا ايها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له افيضوا من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعاً الى صلة خطاب المأمورين وهو كقوله تعالى (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي احسن) والمعنى بعد ما ذكرنا لكم اخبرناكم انا آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي احسن ويجوز ان يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وافيضوا من حيث افاض الناس كما قال تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) معناه وكان من الذين آمنوا وقوله (ثم الله شهيد على ما تفعلون) معناه والله شهيد فاذا كان ذلك سائناً في اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه الى غيره واما قولك ان ذكر عرفات قد تقدم في قوله (فاذا افضتم من عرفات) فلا يكون لقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وجه فليس كذلك لان قوله (فاذا افضتم من عرفات) لا دلالة فيه على ايجاب الوقوف وقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) هو امر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد افاد به من ايجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله (فاذا افضتم من عرفات) اذ لا دلالة في قوله (فاذا افضتم من عرفات) على فرض الوقوف ومع ذلك فلو اقتصر على قوله (فاذا افضتم من عرفات) لكان جائزاً ان يظن ظان انه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون للوقوف على جملة امرهم في الوقوف بالمزدلفة دون عرفات قابطل ظن الظان لذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) * واتفقت الامة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لاحجه ونقلته عن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الدبلي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح او يوم جمع فقدم حجه وروى الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بالمزدلفة من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً او نهراً فقدم حجه وقضى تقه وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر اذا وقف قبل طلوع الفجر فقدم حجه والفقهاء يجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلاً فقال سائرهم اذا وقف نهراً فقدم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل الامام وقال مالك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهراً غير مفروض وانما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فد حجه * والدليل على صحة القول الاول قوله عليه السلام في حديث عروة بن مضرس وافض من عرفة قبل ذلك ليلاً او نهراً فقدم حجه وقضى تقه فحكم بصحة حجه واتمامه بوقوفه في احد الوقتين من ليل او نهار * وبطل عليه ايضاً قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افيضوا من عرفات ولم يخصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت

فأقضى ذلك جواره في أي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر أنا وجدنا سائر المناسك ابتدأوها بالنهار وإنما يدخل فيه الليل تبعاً ولم نجد سبباً منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الأصول الاترى أن طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمي والذبح والحاق كل ذلك مفعول بالنهار وإنما يفعل بالليل على أنه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة * وإيضاً قد نفاة الأمة وقوف النبي عليه السلام نهراً إلى يومنا هذا وأنه دفع منها عند سقوط الفرض وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتاً للفرض * وإيضاً لما قيل يوم عرفة وثقلت هذه التسمية عن النبي عليه السلام في أخبار كثيرة منها أن الله تعالى يباهى ملائكته يوم عرفة ومنها أن صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك أطلقت الأمة ذلك عليه دل على أن النهار وقت الفرض فيه وأن الوقوف ليلاً إنما يفعله من وقف فائتاً الاترى أنه لما قيل يوم الجمعة ويوم الاضحى ويوم الفطر كانت هذه الافعال واقعة في هذم الأيام نهراً ولذلك اضيفت اليها فدل ذلك على أن فرض الوقوف يوم عرفة وأنه يفعل ليلاً على وجه القضاء لما فيه كما روى الجمار ليلاً على وجه انقضاء لما فيه نهراً وكذلك الطواف والذبح والحلق * واختلف في موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم أن النبي عليه السلام قال كل عرفات موقف وارتفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارتفعوا عن محسر وروى جابر عن النبي عليه السلام أنه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادي عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواية الأخبار أن النبي عليه السلام دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روى أن أهل الجاهلية كانوا يدفعون منها إذا صارت الشمس على رؤس الجبال كأنها عمامة الرجال في وجوههم وأنهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي عليه السلام ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس يوم عرفة فقال يا أيها الناس ليس البر في إيجاف الحيل ولا في إيضاع الابل ولكن سيراً حسناً جيلاً ولا توطئوا ضعيفاً ولا تؤذوا مسكاً وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أسامة بن زيد قال كان سير ناعم رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدفع من عرفات العنق غير أنه كان إذا وجد فجوة نص والله أعلم

باب الوقوف بمجمع

قال الله تعالى (فإذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) ولم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعاً فمن الناس من يقول أن هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله (واذكروا كما هذاكم) هو الذكر

المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غير الثاني والصلوة تسمى ذكراً قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسها فليصلاها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى (واقم الصلوة لذكركي) فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب الى ان تجتمع مع العشاء بالمزدلفة وروى اسامة بن زيد وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام في طريق المزدلفة فقال الصلوة فقام امامك فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والاحبار عن النبي عليه السلام متواترة في جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بالمزدلفة * وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل ان يأتي المزدلفة فقال ابو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال ابو يوسف تجزيه * وظاهر قوله تعالى (فاذا افضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) اذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لان قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) هو الذكر في موقف جمع فواجب ان يحمل الذكر الاول على الصلوة حتى تكون قد وفيا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكراراً وايضاً فان قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) هو امر يقتضي الايجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولاً على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه * وقد اختلف اهل العلم في الوقوف بالمزدلفة * هل هو من قروض الحج ام لا فقال قائلون هو من قروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور اهل العلم حجه تام ولا يفده ترك الوقوف بالمزدلفة * واحتج من لم يجعله من قروضه بما روى عن النبي عليه السلام في حديث عبدالرحمن بن يعمر الديلي عن النبي عليه السلام انه قال الحج عرفة فمن وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه وقال في بعض الاخبار من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بحجه بادرارك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر ونقله الناس قائلين له ان النبي عليه السلام قدم ضعة اهله بليل وفي بعض الاخبار ضعفة الناس من المزدلفة ليلاً وقال لهم لا ترموا حجرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها فرضاً لما رخص لهم في تركه للضعف كما لا يرخص في الوقوف بعرفة لأجل الضعف * فان قيل لانهم كانوا وقفوا ليلاً وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو احد من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة اهله من المزدلفة فيقفون عند المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدقمون * قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي عليه السلام بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي عليه السلام ضعفة اهله بالوقوف حين يحلهم منها ليلاً ولو كان ذلك وقت الوقوف لا أمرهم به ولم يرخص لهم في تركه مع امكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر فانما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل ابن عمر

ايضاً ان هذا وقت الوقوف وانما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع إلى منى
ويدل على ان وقت الوقوف بعد طلوع الفجر انا وجدنا سائر افعال المناسك انما وقها بالنهار
والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا * واحتج من جعل الوقوف بها فرضاً بظاهر
قوله تعالى (فاذا انقضى من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فظاهره يقتضي الوجوب
ويحتجون ايضاً بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضر عن النبي
عليه السلام قال من ادرك جمعاً والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرك
الحج ومن لم يدرك فلاحج له وبما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن
عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الدبلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفاً بعرفات
فاقبلت من اهل نجد فسألوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة ومن ادرك جمعاً قبل الصبح
فقد ادرك الحج * فاما قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فلا دلالة فيه على ما ذكرنا
وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على ان الذكر هناك غير مفروض فان تركه لا يوجب
نقصاً في الحج وليس للوقوف ذكر في الآية فسقط الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا ان المراد
بهذا الذكر هو فعل صلوة المغرب هناك * واما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فانه
قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن ابي زائدة وعبد الله بن ابي السفر وسائر
غيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي عليه السلام ذكرنا فيه انه عليه السلام قال من صلى
معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وافاض قبل ذلك من عرفة ليلاً او نهراً
فقد تم حجه وقضى تقته ولم يذكر منهم احد انه قال فلاحج له ومع ذلك فقد اتفقوا ان
ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك الوقوف * وقوله
فلاحج له يحتمل ان يريد به نفي الفضل لا نفي الاصل كما قال عليه السلام لا وضوء لمن لم
يذكر اسم الله عليه وكما روى عمر بن قيس عن نفع بن قيس فلاحج له واما حديث عبد الرحمن بن يعمر الدبلي
عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن
عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الدبلي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال فيه من وقف قبل
ان يطلع الفجر فقد تم حجه فعلنا ان المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط ادراك الحج وان رواية
من روى من ادرك جمعاً قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهماً وقد نقلت الامة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه انه امر احداً بالوقوف بها ليلاً
ومع ذلك فقد عارضته الاخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم
وقف معنا هذا الموقف وسائر اخبار عبد الرحمن بن يعمر انه قال من ادرك عرفة فقد
ادرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من شرط معه الوقوف
بالمزدلفة والطن الاصم وابن علي القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بانه لما
كان في الحج وقوفان واتفقا على فرضية احدهما وهو الوقوف بعرفة وجب ان يكون الآخر
فرضاً لان الله عز وجل ذكرهما في القرآن كما انه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين

في الصلوة فيقال له اما قولك انهما لما كانا مذكورين في القرآن كانا فرضين فانه غلط فاحش لانه يقتضى ان يكون كل مذکور في القرآن فرضاً وهذا خالف من القول وعلى ان الله تعالى لم يذكر الوقوف وانما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فان كان اوجه قياساً على الوقوف بعرفة فانه يطالب بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له اليس قد طاف النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف ايضاً يوم التحرر وطاف للصدر وامره به فهل وجب ان يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الانحباب فاذا جاز ان يكون بعض الطواف ندباً وبعضه واجباً فما ينكر ان يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندباً وبعضه واجباً بقوله تعالى (فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كذا كركم آباءكم) قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله (فاذا قضيت الصلوة فاذكروا الله قياماً وقعوداً) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض) ومنه قوله عليه السلام فسا ادركنم فصلوا وما فاتكنم فاقضوا يعنى افعلوه على التمام وقوله (فاذكروا الله كذا كركم آباءكم) قد قيل فيه وجهان احدهما الاذكار المفعولة في سائر احوال المناسك كقوله (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة) وهو مأثور به قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت فتوضأ وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وانما هو قيل الصلوة وكذلك قوله (فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله) جائز ان يريد الاذكار السنوية بعرفات والمزدلفة وعند الرمي والطواف وقيل فيه ان اهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون ماثرهم ومفاخر آباءهم فابدلهم الله به ذكره وشكره على نعمه والتناء عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء الناس من آدم وادم من تراب لافضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ثم تلا (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر واتى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فكان خروج الكلام على حال لاهل الجاهلية في ذكرهم آباءهم والله اعلم

باب ايام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل (واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) قال ابو بكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلاثة ايام التشريق فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه واتفق اهل العلم على ان قوله بيان لمراد الآية في قوله (ايام معدودات) ولا خلاف بين اهل العلم ان المعدودات ايام التشريق وقد روى ذلك عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم الاثنى رواه ابن ابي ليلى عن المهال عن زر عن علي

قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في ايها شئت وقد قيل ان هذا وهم والصحيح
عن علي انه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك ايضا لانه قال (فمن تعجل
في يومين فلا اثم عليه) وذلك لا يتعلق بالنحر وانما يتعلق برمي الجمار المفعول في ايام التشريق *
واما المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح
في ايها شئت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات
العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس
المعلومات يوم النحر وثلاثة ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلاثة ايام بعده
التشريق وروى عبدالله بن موسى اخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال
المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر فقوله المعدودات انها ايام العشر لاشك في انه
خطأ ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى (فمن تعجل في يومين فلا اثم
عليه) وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس
باسناد صحيح ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين
منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وابراهيم في آخرين منهم وقد روى عن ابي حنيفة
وابن يوسف ومحمد ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه
احمد بن ابي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب ابو العباس الطوسي الى ابي يوسف
يسأله عن الايام المعلومات فاملى علي ابو يوسف جواب كتابه اختلف اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فروى عن علي وابن عمر انها ايام النحر والى ذلك اذهب لانه قال (علي
ما رزقهم من بهيمة الانعام) وذكر شيخنا ابو الحسن الكرخي عن احمد القاري عن محمد عن
ابي حنيفة ان المعلومات العشر وعن محمد انها ايام النحر الثلاثة يوم الاضحي ويومان بعده *
قال ابوبكر فحصل من رواية احمد القاري عن محمد ورواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف
ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم يختلف عن ابي حنيفة ان المعلومات ايام العشر
والمعدودات ايام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى (علي ما رزقهم من
بهيمة الانعام) لادلالة فيه على ان المراد ايام النحر لاحتماله ان يريد لما رزقهم من بهيمة الانعام
كقوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) والمعنى لما هداكم وايضا يحتمل ان يريد بها ايام العشر
لان فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السين عليه ايماء وذكر اهل اللغة ان المعدودات
منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات
دلالة التقليل كقوله تعالى (بخس دراهم معدودة) وانما يوصف بالعدد اذا اريد به التقليل
لانه يكون تقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للآخرى
معلومات فعرفت بالشهرة لانها عشرة ولم يختلف اهل العلم ان ايام منى ثلاثة بعد يوم النحر
وان للحاج ان يتعجل في اليوم الثاني منها اذا رمى الجمار وينفر وان له ان يتأخر الى اليوم
الثالث حتى يرمي الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم

الثاني فروى عن عمر وابن عمر وجابر بن زيد والحسن وإبراهيم أنه إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل أن ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من الغد وروى عن الحسن البصري أنه إذا غابت الشمس في اليوم الثاني فلا ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له أن ينفر حتى يرمى جمره اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك إلا أن يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمي اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أن من أقام بمنى إلى اليوم الثالث أنه لا يجوز له النفر حتى يرمى وإنما قالوا أنه لا يلزمه رمي اليوم الثالث بأقامته بمنى إلى أن يمسي من قبل أن الليلة التي تلي اليوم الثاني هي تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها ألا ترى أنه لو ترك الرمي في اليوم الأول رماء في ليلته ولم يكن مؤخره عنه وقتاً لأنه عليه السلام رخص للرعاة أن يرموا ليلاً فكان حكم الليلة حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فلذلك قالوا أن أقامته في اليوم الثاني بمنى إلى أن يمسي بمنزلة أقامته بها نهائياً وإذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمي بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول أبي خنيفة في تجويزه رمي اليوم الثالث قبل الزوال إذ قد صار وقتاً للزوم الرمي ويستحيل أن يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه * وأما قوله تعالى ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا أَثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا أَثْمَ عَلَيْهِ لِمُنَاقِقٍ﴾ فإنه قد قيل فيه وجهان أحدهما فلائمه عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبدالله بن مسعود ومثله ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه والوجه الثاني أنه لا مأثم عليه في التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال (من تأخر فلائمه عليه) لأنه مباح له التأخير * وقوله (لمن اتقى) يحتمل لمن اتقى ما نهى الله عنه في الأحرام بقوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وأن لم يتق فغير موعود بالثواب * وقوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُجُكَ اللَّهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الآية * قال أبو بكر فيه تحذير من الاعتزاز بظاهر القول وما يبدى من حلاوة المنطق والاجتهاد في تأكيد ما يظهروه فأخبر الله تعالى أن من الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهراً * ويشهد الله على ما في قلبه وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى ﴿قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّكَ لِرَسُولِهِ وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا إِيمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ وقوله (وإذا رأيتم تمعجبك أجسامهم وأن يقولوا تسمع لقولهم) فأعلم الله تعالى نية ضماؤهم لئلا يغتر بظاهر أقوالهم وجمله عبرة لنا في أمثالهم لئلا نشكل على ظاهر أمور الناس وما يبدونه من أنفسهم وفي الأمر بالاحتياط فيما يتعلق بأمثالهم من أمور الدين والدنيا فلا تقتصر فيما أمرنا بأثمان الناس عليه من أمور الدين والدنيا على ظاهر حال الإنسان دون البحث عنه * وفيه دليل على أن عليه استبراء حال من يراد للنضاء والشهادة والفتيا والامامة وما جرى مجرى ذلك في أن لا يقبل منهم ظاهراً حتى يسئل ويبحث عنهم إذ قد حذرنا الله تعالى أمثالهم في توليتهم على أمور المسلمين ألا ترى أنه عقبه بقوله ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ﴾

ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ﴿ فكأن ذكر التولى في هذا الموضع اعلاماً لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهة ﴾ قوله تعالى ﴿ وهو الداحض ﴾ هو وصف له بالمبالغة في شدة الخصومة والقيل للخصم بها عن حقه واحاطته الى جانبه ويقال له عن كذا اذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام انكم تختصمون الى وعل بعضكم يكون الحن بحجة من بعض وانما اقضى بما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فانما اقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله (وهو الداحض) انه اشد المحاصرين خصومة ﴾ وقوله ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ نص على بطلان مذهب اهل الاجبار لان ما لا يحبه الله فهو لا يريد وما لا يريد فهو لا يحبه فاخبر الله تعالى في هذه الآية انه لا يحب الفساد وهذا يوجب ان لا يفعل الفساد لانه لو فعله لكان مریداً له ومحباله وهو مثل قوله (وما الله يريد ظلماً للعباد) فنفى عن نفسه فعل الظلم لانه لو فعله لكان مریداً له لاستحالة ان يفعل ما لا يريد وبذل على ان محبة لكون الفعل هي ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون بل يكره ان يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضاً مختلاً في كلامه وبذل عليه قوله تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) والمعنى ان الذين يريدون فذل على ان المحبة هي الارادة وقد روى عن النبي عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثاً وكره لكم ثلاثاً احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وان تسامحوا من ولاء الله امرهم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فذل ان ما اراده فقد احبه كما ان ما كرهه فلم يرد اذ كانت الكراهة في مقابلة الارادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضاً لكل واحدة من الارادة والمحبة دل على انها سواء ﴾ قوله تعالى ﴿ فاعلموا ان الله عزيز حكيم ﴾ فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل العزة الامتناع ومنه يقال ارض عزاز اذا كانت ممتعة بالشدة والصعوبة واما الحكيم فانه يطلق في صفة الله تعالى على معين احدهما العالم اذا اریده به ذلك جاز ان يقال لم يزل حكماً والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم واذا اریده به ذلك لم يحجز ان يقال لم يزل حكماً كما لا يجوز ان يقال لم يزل فاعلاً فوصفه لنفسه بانه حكيم يدل على انه لا يفعل الظلم والسفه والقبايح ولا يريد بها لان من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع اهل العقل وفيه دليل على بطلان قول اهل الجبر ﴾ وقوله تعالى ﴿ هل ينظرون الا ان تأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ﴾ هذا من التشابه الذي امرنا الله برده الى المحكم في قوله (هو الذي ازل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وانما كان متشابهاً لاحتماله حقيقة اللفظ واثبات الله واحتماله ان يريد امر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك) فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله (او يأتي ربك) لان الله تعالى لا يجوز عليه الاتيان

ولا المجي' ولا الانتقال ولا الزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في آية محكمة (ليس كمثله شئ) وجعل ابراهيم عليه السلام ما شهد من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) يعني في حدث الكواكب والاجسام تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً * فان قيل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه او جاء رسوله او ما جرى مجرى ذلك * قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل الا في موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى (واسئل القرية التي كنا فيها) وهو يريد اهل القرية وقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) وهو يعني اولياء الله والمجاز انما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله فيه او فيما لا يشبهه معناه على السامع * وقوله عز وجل * والى الله ترجع الامور * فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها قبل ان يملك العباد شيئاً منها له خاصة ثم ملكهم كثيرا من الامور ثم تكون الامور كلها في الآخرة اليه دون خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الآخر ان يدلون بمعنى قوله (ألا الى الله تصير الامور) يعني انه لا يملكها غيره لاعلى انها لم تكن اليه ثم صارت اليه لكن على انه لا يملكها احد سواء كما قال ليد وما المرء الا كالشهاب وضوءه * محور رماداً بعد اذ هو ساطع

وانما عني انه يصير رماداً لاعلى انه كان رماداً مرة ثم رجع الى ما كان * قوله تعالى * كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين * الآية قيل فيه انهم كانوا امة واحدة على الكفر وان كانوا مختلفين في مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون الا انهم قليلون في أنفسهم وجائز اذا كان كذلك اطلاق اسم الامة على الجماعة لانصرافه الى الاعم الاكثر وقال قتادة والضحاك كانوا امة واحدة على الحق فاختلفوا * وقوله * فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه * فان عبد الله بن طاوس يروي عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد ان كل امة اوتوا الكتاب قبلنا واوتينا من بعدهم فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له وللبيوت غد وللنصارى بعد غد وروى الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام نحوه الا انه قال هداانا الله له يوم الجمعة لنا وغدا لليهود وبعد غد للنصارى ففي هذا الحديث ان المراد بقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضي سائر الحق الذي هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة احدها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب من يبدأ به في النفقة عليه

قال الله تعالى * يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلولو الدين والاقرين * الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف اليه النفقة فقال تعالى (قل ما انفقتم من خير) فذلك بتناول القليل والكثير لشمول اسم

الخير لجميع الانفاق الذي يطالب به وجه الله وبين فيمن تصرف اليه بقوله (فلوالدين والاقربين) ومن ذكر في الآية وان هؤلاء اولى من غيرهم ممن ليس هو في منزلهم بالقرب والفقر وقدين في آية اخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله (ويسئلك ماذا ينفقون قل العفو) فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن اهلك وقال قتادة العفو الفضل فاخبر في هذه الآية ان النفقة فيما يفضل عن نفسه واهله وعياله وعلى هذا المعنى قال عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وفي خبر آخر خير الصدقة ما بقت غنى وابدأ بمن تعول فهذا موافق لقوله (ويسئلك ماذا ينفقون قل العفو) وقد روى عن النبي عليه السلام اخبار في التبدئة بالاقرب فالاقرب في النفقة فيها حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول امك وابوك واختك واخوك وادناك فادناك وروى مثله نعلبة بن زهدم وطارق عن النبي عليه السلام وقد دل ذلك على معنى الآية في قوله (قل ما انفقتم من خير فلوالدين والاقربين) وانما المراد بها تقديم الاقرب فالاقرب في الانفاق وروى عن الحسن البصري ان الآية في الزكوة والتطوع جميعاً وانها نابتة الحكم غير منسوخة عليه وقال السدي هي منسوخة بفرض الزكوة ب قال ابو بكر هي نابتة الحكم عامة في الفرض والتطوع ام الفرض فام يرد بالوالدين ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه وإما التطوع فهي عامة في الجميع ومتى امكتا استعمالهما مع فرض الزكوة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى امكن الجمع بين جميعها في احكامها من غير اثبات نسخ لها لم يحجز لنا الحكم بنسخ شيء منها وليس يمنع ان يكون المراد به النفقة على الوالدين والاقربين اذا كانوا محتاجين وذلك اذا كان الرجل غنياً لان قوله تعالى (قل العفو) قد دل على ان النفقة انما تجب عليه فيما يفضل فاذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شيء فليس عليه نفقة هـ وقد دلت الآية على معان منها ان القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى اذا اراد بها وجه الله وينتظم ذلك الصدقات من التوافل والفروض ومنها ان الاقرب فالاقرب اولى بذلك بقوله (فلوالدين والاقربين) مع بيان النبي عليه السلام لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول امك وابوك واختك واخاك وادناك فادناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والاقربين عليه هـ فان قيل فينبغي ان يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر في الآية هـ قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصصنا بعضها من النفقة التي تستحقها الاقارب بدلالة وهم داخلون في الزكوة والتطوع هـ وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابي هريرة قال دينار اعطيته في سبيل الله ودينار اعطيته مسكيناً ودينار اعطيته في رقبة ودينار انفقته على اهلك فان الدينار الذي انفقته على اهلك اعظمها اجراً هـ وقد روى ذلك مرفوعاً الى النبي عليه السلام حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن يحيى المروزي قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا

المسعودي عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه
وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن النسي قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن
عدي بن ثابت عن عبد الله بن زيد عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المسلم
إذا انفق نفقة على أهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله (ويسئلونك ماذا
ينفقون قل العفو) وقد اختلف في المراد به فقال ابن عباس وقادة الفضل عن الغنى وقال
الحسن وعطاء الوسط من غير اسراف وقال مجاهد أراد به الصدقة المفروضة ✽ قال أبو بكر
إذا كان العفو ما فضل فجائز أن يريد به الزكاة المفروضة في أنها لا تجب إلا فيما فضل عن
مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة ويجوز أن يريد به الصدقة
التطوع فيتضمن ذلك الأمر بالانفاق على نفسه وعياله والأقرب فالأقرب منه ثم بعد ذلك
ما يفضل يصرفه إلى الأجانب ويحتاج به في أن صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير
إذا كان الله تعالى أمراً بالانفاق من العفو والفاضل عن الغنى ✽ قوله تعالى ﴿ كتب عليكم
القتال وهو كره لكم ﴾ هذا يدل على فرض القتال لأن قوله (كتب عليكم) بمعنى فرض عليكم
كقوله (كتب عليكم الصيام) ✽ ثم لا يخلو القتال المذكور في الآية من أن يرجع إلى معهود
قد عرفه المخاطبون أو لم يرجع إلى معهود لأن الالف واللام تدخلان للجنس أو للمعهود
فإن كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام إليه نحو قوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة
كما يقاتلونكم كافة) وقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم
فاقتلوهم) فإن كان كذلك فأنما هو أمر بقتال على وصف وهو أن تقاتل المشركين إذا
قاتلونا فيكون حينئذ كلاماً مبيناً على معهود قد علم حكمه بكرر ذكره تأكيداً وإن لم
يكن راجعاً إلى معهود فهو لا محالة يحمل مفتقر إلى البيان وذلك أنه معلوم عند ورود
أنه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو
يحمل مفتقر إلى البيان وسنبين اختلاف أهل العلم في فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا إلى قوله
(اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) أن شاء الله تعالى ✽ وقوله ﴿ وهو كره لكم ﴾ معناه
مكروه لكم أقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى أى مرضى وقوله تعالى
(يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) وصد عن سبيل الله وكفر به
والمسجد الحرام) قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال في الشهر الحرام ونظيره في الدلالة
على مثله قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) وقوله (إن عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين
القيم فلا تظلموا فيه أنفسكم) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن
محمد بن البيان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثني أبو الزبير
عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام
إلا أن يغزى فإذا حضر ذلك أقام حتى ينسلخ ✽ وقد اختلف في نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه

باق لم ينسخ ومن قال ذلك عطاء بن ابي رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم ان ذلك لم يكن يحل لهم ان يفتروا في الشهر الحرام ثم غزوه بعد فيه قال فحلف لي ما يحل للناس ان يفتروا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا قال وما نسخت * وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب ان القتال جائز في الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية لانها نزلت بعد حظر القتال في الشهر الحرام * وقد اختلف في السائلين عن ذلك منهم فقال الحسن وغيره ان الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبد الله عمرو بن الحضرمي مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام وقد كان اهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال في هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال في الشهر الحرام وارى المشركين مناقضة باقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل في الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج اهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لانهم اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادته اياه فيه فحمله لاوتانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفرا بالمسجد الحرام واخرجوا اهله منه وهم المؤمنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفار مع هذه الاجرام اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين في الشهر الحرام

باب تحريم الحرم

قال الله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَرَمِ وَالْمَيْسَرِ قُلْ فِيهِمَا اثم كبير ومنافع للناس وانتمهما اكبر من نفعهما﴾ هذه الآية قد اقتضت تحريم الحرم لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مضية وذلك لقوله (قل فيهما اثم كبير) والاثم كله محرم بقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) فاخبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيها اثما حتى وصفه بأنه كبير تأكيدا لحظرها * وقوله (ومنافع للناس) لا دلالة فيه على اباحها لان المراد منافع الدنيا وان في سائر المحرمات منافع لم تركبها في دنياهم الا ان تلك المنافع لا تنقضي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على اباحها لاسباب وقد اكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية (وانتمهما اكبر من نفعهما) يعنى ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذى ينبنى منهما * ومما نزل في شأن الحرم قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)

وليس في هذه الآية دلالة على تحريم ما لم يسكر منها وفيها الدلالة على تحريم ما يسكر منها لانه اذا كانت الصلاة فرضا نحن مأمورون بفعلها في اوقاتها فكل ما أدى الى المنع منها فهو محظور فاذا كانت الصلاة ممنوعة في حال السكر وكان شربها مؤديا الى ترك الصلاة كان محظورا لان فعل ما يمنع من الفرض محظور * ومما نزل في شأن الحمر مما لا مساع للتأويل فيه قوله تعالى (انما الحمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اتم منهون) فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من وجوه احدها قوله (رجس من عمل الشيطان) وذلك لا يصح اطلاقه الا فيما كان محظورا محرما ثم اكده بقوله (فاجتنبوه) وذلك امر يقتضى لزوم اجتنابه ثم قال تعالى (فهل اتم منهون) ومعناه فأتوها بآية فان قيل ليس في قوله تعالى (فهما اتم كبير) دلالة على تحريم القليل منها لان مراد الآية ما يلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة والقتال فاذا حصل المأثم بهذه الامور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها بآية قيل له معلوم ان في مضمون قوله (فهما اتم كبير) ضمير شربها لان جسم الحمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وانما المأثم مستحق بافعالنا فيها فاذا كان الشرب مضمرأ كان تقديره في شربها وفعل الميسر اتم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الحمر لكان معقولا ان المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى في ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله (يستلونك عن الحمر والميسر قل فهما اتم كبير) قال الميسر هو القمار كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله قال وقوله تعالى (لا تقربوا الصلوة واتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها ثم ان ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فانزل الله (انما الحمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال فالميسر القمار والانصاب الاوتان والازلام القداح كانوا يستقسمون بها * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن ابي اسحاق عن ابي ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا في الحمر فنزلت (لا تقربوا الصلوة واتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) فقال اللهم بين لنا في الحمر فنزلت (قل فهما اتم كبير) ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) فقال اللهم بين لنا في الحمر فنزلت (انما الحمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اتم منهون) فقال عمر اتيناهما تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا المغيرة عن ابي رزين قال شربت الحمر بعد الآية التي نزلت في البقرة وبعد الآية التي في النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت تركوها ثم حرمت في المائدة في قوله (فهل اتم منهون) فأتى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فمن الناس من يظن ان قوله (قل فهما اتم كبير

ومنافع للناس) لم يدل على التحريم لانه لو كان دالاً لما شربوه ولما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز ان يكونوا تأولوا في قوله (ومنافع للناس) جواز استباحة منافعها فان الاثم مقصور على بعض الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل واما قوله انها لو كانت حراماً لما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس في شيء من الاخبار علم النبي صلى الله عليه وسلم بشربها ولا اقرارهم عليه بعد علمه واما سؤال عمر رضي الله عنه بياناً بعد نزول هذه الآية فلانه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بياناً يزول معه احتمال التأويل فانزل الله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية * ولم يختلف اهل النقل في ان الخمر قد كانت مباحة في اول الاسلام وان المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتابعون بها مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واقرارهم عليه الى ان حرمها الله تعالى فن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق انما ورد في قوله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اثم منتهون) وقد كانت محرمة قبل ذلك في بعض الاحوال وهي اوقات الصلاة بقوله (لاتقربوا الصلوة واتم سكارى) وان بعض منافعها قد كان مباحاً وبعضها محظوراً بقوله (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس) الى ان اثم تحريمها بقوله (فاجتنبوه) وقوله (فهل اثم منتهون) وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم * وقد اختلف فيما يتاوله اسم الخمر من الاشربة فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر في الحقيقة يتناول النبي المشتد من ماء العنب وزعم فريق من اهل المدينة ومالك والشافعي ان كل ما اسكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص بالنبي المشتد من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمي بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث ابي سعيد الخدري قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له اشربت خمرأ فقال ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليلطين قال فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليلطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليلطين محضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمرأ من جهة لغة او شرع لما اقره عليه اذ كان في نفى التسمية التي علق بها حكم نفى الحكم ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر احداً على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفي ذلك دليل على ان اسم الخمر متنفذ عن سائر الاشربة الا من النبي المشتد من ماء العنب لانه اذا كان الخليلطان لا يسمىان خمرأ مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الاسم مقصور على ما وصفنا وبدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلاني قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير النطفاقي عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وحدثنا محمد بن زكريا العلاني قال حدثنا

شبيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا عياش بن
 الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان
 قال سمعت انس بن مالك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخمر بعينها حرام
 والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى
 عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان اسم الخمر مخصوص
 بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وان غيرها
 من الاشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل ايضا على ان المحرم
 من سائر الاشربة هو ما يحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره
 ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم ودل ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها
 غير متعد الى غيرها قياسا ولا استدلالا اذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها
 سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لان كل اصل ساغ القياس عليه فليس الحكم
 المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به بل يكون الحكم منصوبا على بعض اوصافه
 بما هو موجود في فروعه فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته وما يدل على
 ان سائر الاشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة عنه الخمر
 من هاتين الشجرتين النخلة والعنب فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه
 فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الاشربة يسمى به الا وقد استفرقه
 ذلك فاستثنى بذلك ان يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمرًا ثم نظرنا فيما يخرج
 منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر ام لا قلنا اتفق الجميع على ان كل ما يخرج منهما
 من الاشربة غير مسمى باسم الخمر لان العصير والدبس والحل ونحوه من هاتين الشجرتين
 ولا يسمى شيء منه خمرًا علمنا ان مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين وذلك
 البعض غير المذكور في الخبر فاحتجنا الى الاستدلال على مراده من غيره في اثبات اسم الخمر
 للخارج منهما فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل
 مع ذلك ان يكون مراده ان الخمر احدهما كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان)
 و (يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) والمراد احدهما فكذلك جائز ان يكون
 المراد في قوله الخمر من هاتين الشجرتين احدهما فان كان المرادها جميعاً فان ظاهر
 اللفظ يدل على ان المسمى بهذا الاسم هو اول شراب يصنع منهما لانه لما كان معلوما
 انه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمرًا
 دل على ان المراد اول خارج منهما من الاشربة لان «من» يمتزجها معان في اللغة منها
 البعض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى
 مجرى ذلك فيكون معنى من في هذا الموضع على ابتداء ما يخرج منهما وذلك انما يتناول

العصير المشد والدبس السائل من النخل اذا اشتد ولذلك قال اصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئا انه على رطبها وتمرها ودبسها لانهم حملوا من على ما ذكرنا من الابتداء * قال ابوبكر ويدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الحمر عن سائر الاشربة الا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر انه قال لقد حرمت الحمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من اهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة المتخذة من التمر لان تلك كانت اشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الحمر وما يشرب الناس يومئذ الا البسر والتمر وقال النسب مالك كنت ساقى عمومي من الانصار حين نزل تحريم الحمر فكان شراهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا اراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الحمر عن سائر الاشربة التي كانت بالمدينة دل ذلك على ان الحمر عنده كانت شراب العنب التي المشد وان ما سواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه ان العرب كانت تسمى الحمر سيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الاشربة المتخذة من تمر النخل لانها كانت تحلب اليها من غير بلادها ولذلك قال الاعشى

وسينة مما يعتق بابل * كدم الدبش سلبها جريالها .

وتقول سأت الحمر اذا شربتها فنقلوا الاسم الى المشري بعد ان كان الاصل انما هو بحلبها من موضع الى موضع على عادتها في الاتساع في الكلام ويدل عليه ايضا قول ابى الاسود الدؤلى وهو رجل من اهل اللغة حجة فيما قال منها فقال

دع الحمر تشربها القواء فأتى * رأيت اخاها مغنيا لمكانها
فان لاتكنه او يكنها فانه * اخوها غدته امه بلبانها

فجعل غيرها من الاشربة اخا لها بقوله رأيت اخاها مغنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى خرا لما سماه اخا لها ثم اكده بقوله فان لاتكنه أو يكنها فانه اخوها فاخبر انها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة واهل اللغة ان اسم الحمر مخصوص بما وصفنا ومقصود عليه دون غيره * ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى اهل المدينة يشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالحمر وانما كانت بلوهم بالحمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم التمر الى المشد واختلفوا فيما سواها وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وابى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من اهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الاشربة ولا يسمونها باسم الحمر بل ينفون عنها دل ذلك على معين احدها ان اسم الحمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم شارب الحمر وان جميعها محرم محظور والسأى ان النبيذ غير محرم لانه لو كان محرما لعرفوا تحريمه كعرفهم تحريم

الحمر اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها امس منها الى معرفة تحريم الحمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الاحكام فصيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفي ذلك دليل على ان تحريم الحمر لم يعقل به تحريم هذه الاشربة ولا عقل الحمر اسماء لها * واحتج من زعم ان سائر الاشربة التي يسكر كثيرها حرم بما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وبما روى عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحمر من خمسة اشياء التمر والعنب والخنطة والشعير والعسل وروى عن عمر من قوله نحو وبما روى عن عمر الحمر ما خامر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام وبما روى عن انس قال كنت ساقى القوم حيث حرمت الحمر في منزل ابى طلحة وما كان خمرنا يومئذ الا الفضيح فحين سمعوا تحريم الحمر اهرقوا الاواني وكسروها وقالوا فقد سمي النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاشربة خمرًا وكذلك عمر وانس وعقلت الانصار من تحريم الحمر تحريم الفضيح وهو نقيع البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاواني ولا تخلو هذه التسمية من ان تكون واقعة على هذه الاشربة من جهة اللغة او الشرع وايهما كان فحجة ثابتة والتسمية صحيحة ثبت بذلك ان ما اسكر من الاشربة كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله اياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك وبالله التوفيق ان الاسماء على ضربين ضرب سمي به الشيء حقيقة لنفسه وعبرة عن معناه والضرب الآخر ماسى به الشيء مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ما وجد واما الضرب الآخر فائما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما) فاطلق لفظ الارادة في هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثاني قوله (فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض) فاطلاق لفظ الارادة في هذا الموضع مجاز لاحقيقة ونحو قوله (انما الحمر والميسر) فاسم الحمر في هذا الموضع حقيقة فيما اطلق فيه وقال في موضع آخر (اني اراني اعصر خمرًا) فاطلق اسم الحمر في هذا الموضع مجازا لانه انما يعصر العنب لا الحمر ونحو قوله (ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها) فاسم القرية فيها حقيقة وانما اراد البيان ثم قوله (واسئل القرية التي كنا فيها) مجاز لانه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقة وانما اراد اهلها وتفصل الحقيقة من المجاز بان ما لم يسمياه فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جاز انتفاؤه عن مسمياه فهو مجاز ألا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط ارادة كنت صادقا ولو قال قائل ان الله لا يريد شيئا او الانسان العاقل ليست له ارادة كان مبطلا في قوله وكذلك جاز ان تقول ان العصير ليس بخمر وغير جائز ان يقال ان النبي المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة في اللغة والشرع والاسماء الشرعية في معنى اسماء المحاز لا تعدى بها مواضعها التي سميت بها فلما وجدنا اسم الحمر قد ينفى عن سائر الاشربة

سوى التي المشتد من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر في الحقيقة * والدليل على جواز انتفاء اسم
 الخمر عما وصفنا حديث ابي سعيد الخدري قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشوان
 فقال اشربت خمرا فقال والله ما شربتها منذ حرّمها الله ورسوله قال فما ذا شربت قال
 شربت الخليلين فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليلين يومئذ فنفى اسم الخمر عن الخليلين
 بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فاقدم عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر
 حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء فنفى اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها
 عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح اسنادا
 من الاخبار التي ذكر فيها ان الخمر من خمسة اشياء فنفى بذلك ان يكون ما خرج من غيرها خمرا اذ كان
 قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعبا لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر
 معارض ما روى من ان الخمر من خمسة اشياء وهو اصح اسنادا منه ويدل عليه انه لا خلاف ان
 مستحل الخمر كافر وان مستحل هذه الاشربة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافرا فدل
 ذلك على انها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه ان خل هذه الاشربة لا يسمى خل
 خمر وان خل الخمر هو الخل المستحل من ماء العنب التي المشتد فاذا ثبت بما ذكرنا انتفاء
 اسم الخمر عن هذه الاشربة ثبت انه ليس باسم لها في الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها
 باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يحجز ان يتناولها اطلاق
 تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبى
 ان يكون قوله الخمر من خمسة اشياء محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فسمها باسم الخمر
 في تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه
 التسمية انما تستحقها في حال توليدها للسكر قول عمر الخمر ما خمر العقل وقليل النبيذ
 لا يخرم العقل لان ما خمر العقل هو ما غطاه وليس ذلك بوجود في قليل ما سكر كثيره
 من هذه الاشربة واذا ثبت بما وصفنا ان اسم الخمر مجاز في هذه الاشربة فلا يستعمل الا
 في موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز ان ينطوى تحت اطلاق تحريم الخمر ألا ترى انه صلى الله
 عليه وسلم قد سمي فرسا لابي طلحة ربه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحرا فسمى الفرس
 بحرا اذ كان جوادا واسع الخطو ولا يعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال السائفة
 للنعمان بن المنذر

فانك شمس والملوك كواكب * اذا طلعت لم يبدأ منها كوكب

ولم تكن الشمس اسما له ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لا يقع
 على هذه الاشربة التي وصفنا وانه مخصوص بماء العنب التي المشتد حقيقة وانما يسمى به غيرها
 مجازا والله اعلم

باب تحريم الميسر

قال الله تعالى (يسئلونك عن الحمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال ابو بكر دلالته على تحريم الميسر كفى على ما تقدم من بيانه ويقال ان اسم الميسر في اصل اللغة انما هو للتجزئة وكل ما جزأه فقد يسره يقال للجازر اليسر لانه يجزى الجزور والميسر الجزور نفسه اذا تجزى وكانوا يخرون جزورا ويجعلونه اقساماً يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم في ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ما عليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه اسم القداح فسمى على هذا سائر ضرب القمار ميسرا وقال ابن عباس وقادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعب والجوز وروى عن علي بن زيد عن القاسم عن ابي امامة عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعب الموسومة التي يجرها زجرا قاتنها من الميسر وروى سعيد بن ابي هند عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن حلاس ان رجلا قال لرجل ان اكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا الى على فقال هذا قمار ولم يجزم ولا خلاف بين اهل العلم في تحريم القمار وان المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان اهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا الى ان ورد تحريمه وقد خاطر ابو بكر الصديق المشركين حين نزلت (الم غلبت الروم) وقال له النبي صلى الله عليه وسلم زد في الخطر وابعد في الاجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف في حظره الا ما رخص فيه من الرهان في السبق في الدواب والابل والنصال اذا كان الذي يستحق واحدا ان سبق ولا يستحق الآخر ان سبق وان شرط ان من سبق منهما اخذ ومن سبق اعطى فهذا باطل فان ادخلا بينهما رجلا ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم محلا وقد روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لاسبق الا في خوف او حقر او نصل وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سابق بين الحيل وانما خص ذلك لان فيه رياضة للحيل وتدريباً لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) روى انها الرمي (ومن رباط الحيل) فظاهر قوله (ومن رباط الحيل) يقتضي جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وكذلك الرمي * وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة في العيد يمتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار واحقاق بعض وانجاح بعض وهذا هو معنى القمار بعينه وليست القرعة في القسمة كذلك لان كل واحد يستوفي نصيبه لا يحقق واحد منهم والله اعلم

باب التصرف في مال اليتيم

قال الله تعالى ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَأُوخُوا نَكُمْ﴾
 قال أبو بكر اليتيم المنفرد عن أحد أبويه فقد يكون يتيما من الأم مع بقاء الأب وقد
 يكون يتيما من الأب مع بقاء الأم إلا أن الأظهر عند الإطلاق هو اليتيم من الأب وإن كانت
 الأم باقية ولا يكاد يوجد الإطلاق في اليتيم من الأم إذا كان الأب باقيا وكذلك سائر ما ذكر الله
 من أحكام الأيتام إنما المراد بها الفاتدون لآبائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ
 الأعلى وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على أن اليتيم اسم للمنفرد تسميتهن للمرأة
 المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة قال الشاعر

إن القبور تنكح الأيتام * النسوة الأراامل اليتامى

وتسمى الراحبة يتيمة لانفرادها عما حوالبها قال الشاعر يصف ناقه

قوداء تملك رحلها * مثل اليتيم من الأرايب .

يعنى الراحبة ويقال درة يتيمة لانها مفردة لانظير لها وكتاب لابن المقفع في مدح أبي العباس
 السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال أبو تمام
 وكثير عزة يوم بين نسب * وابن المقفع في اليتيمة يسهب

وإذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد أحد أبويه صغيرا أو كبيرا إلا أن الإطلاق
 إنما يتناول ما ذكرنا من فقد الأب في حال الصغر * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
 محمد بن إسمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن
 أبي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل (وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) قال
 إن الله تعالى لما أنزل (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا
 وسيصلون سعيرا) كرم المسلمون أن يضموا اليتامى إليهم وتخرجوا أن يخالطوهم وسألوا النبي
 صلى الله عليه وسلم عنه فأنزل الله (وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ) إلى قوله ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَيْتُكُمْ﴾
 قال لو شاء الله لأخرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال (ومن كان غنيا فليستعفف
 ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم استعفوا بأموال اليتامى
 لأنأكلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمر وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة
 من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به * وقد حوت هذه الآية ضروبا من الأحكام
 أحدها قوله ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز
 التصرف فيه بالبيع والشراء إذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة إلى غيره وجواز
 أن يعمل ولي اليتيم مضاربة أيضا * وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث لأن
 الإصلاح الذي تضمنته الآية إنما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن وبدل على أن لولي
 اليتيم أن يشتري من ماله لنفسه إذا كان خيرا لليتيم وذلك بأن ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة مما

يخرج عن ملكه وهو قول أبي حنيفة ويبيع أيضا من مال نفسه لليتيم لأن ذلك من الإصلاح له • ويدل أيضا على أن له تزويج اليتيم إذا كان ذلك من الإصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذانبا منه دون الوصي الذي لا نسب بينه وبينه لأن الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية في التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره أن للقاضي أن يزوجه ويتصرف في ماله على وجه الإصلاح • ويدل على أن له أن يعلمه ماله فيه صلاح من أمر الدين والأدب ويستأجره على ذلك وإن يؤجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لأن جميع ذلك قد يقع على وجه الإصلاح ولذلك قال المحاسبنا أن كل من كان اليتيم في حجره من ذوى الرحم المحرم فله أن يؤجره ليعلم الصناعات وقال محمد بن أبي عيسى عليه من ماله وقالوا أنه إذا وهب لليتيم مال فلمن هو في حجره أن يقبضه له لماله فيه من الإصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله • وقوله (ويسئلكم عن اليتامى قل إصلاح لهم خير) إنما عني بالمضمرين في قوله ويسئلكم القوام على اليتام الكافلين لهم وذلك ينظم كل ذي رحم محرم لأن له أمساك اليتيم وحفظه وحياطة وحضائنه وقد انتظم قوله (قل إصلاح لهم خير) سائر الوجوه التي ذكرنا من التصرف في ماله على وجه الإصلاح والتزويج والتقويم والتأديب • وقوله (خير) قد دل على معان منها إباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التي ذكرنا ومنها أن ذلك مما يستحق به الثواب لأنه ساء خيرا وما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها أنه لم يوجبه وإنما وعد به الثواب فدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده الندب والارشاد • وقوله (وإن تخالطوهم فاخوانكم) فيه إباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على أنه له أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمساكنة وإن يزوجه بنته أو يزوجه اليتيمة بمحض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله (وإن تخالطوهم) إباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بمحض ولده ومن يلي عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على أن اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خلیط فلان إذا كان شريكا وإذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويدأبه وإن لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان إذا صاهره وذلك كله مأخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريعة الإصلاح من وجهين أحدهما تقديم ذكر الإصلاح فيما أجاب به من أمر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة ﴿ والله يعلم المفسد من المصلح ﴾ • وإذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه أن اليتيم يأكله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الأسفار فيخرج كل واحد منهم شيئا معلوما فيخلطونه ثم يتفقونه وقد يختلف أكل الناس فإذا كان الله قد أباح في أموال اليتام فهو في مال العقلاء البالغين بطيبة أنفسهم أجوز ونظيره في تجويزه المناهدة قوله تعالى في قصة أهل الكهف (فابشروا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما) فكان الورق لهم

جميعاً قوله (بورقكم) فاضافه الى الجماعة وامره بالشرألياً كلوا جميعاً منه * وقوله (وان تحالطوهم فاخوانكم) قد دل على ما ذكرنا من جواز المشاركة والحلطة على انه يستحق الثواب بما تحرى فيه الاصلاح من ذلك لان قوله (فاخوانكم) قد دل على ذلك اذ هو مندوب الى معونة اخيه وتحري مصالحه لقوله تعالى (انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم والله في عون العبد مادام العبد في عون اخيه فقد انتظم قوله (فاخوانكم) الدلالة على التدب والارشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه * وقوله (ولو شاء الله لا عنتكم) يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الايتام والتصرف لهم في اموالهم ولا امركم بافراد اموالكم عن اموالهم اولاً امركم على جهة الايجاب بالتصرف لهم وطلب الارباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر وابع لکم التصرف لهم على وجه الاصلاح ووعدهم الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الايجاب فيضيق عليكم تذكيراً بنعمه واعلاماً منه اليسر والصلاح لعباده * وقوله (فاخوانكم) يدل على ان اطفال المؤمنين هم مؤمنون في الاحكام لان الله تعالى سباهم اخواناً لنا والله تعالى قد قال (انما المؤمنون اخوة) والله تعالى اعلم

باب نكاح المشركات

قال الله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال ثم استثنى اهل الكتاب فقال (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيموهن اجورهن محصنات غير مسافحين ولا متخذى اخدان) قال عفائف غير زوان فاخبر ابن عباس ان قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مرتب على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وان الكتابيات مستثنات منهن وروى عن ابن عمر انها عامة في الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر انه كان لا يرى بأساً بطعام اهل الكتاب وكره نكاح نسائهم قال ابو عبيد وحدثنا عبدالله بن صالح عن الليث قال حدثني نافع عن ابن عمر انه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا اعلم من الشرك شيئاً اكبر او قال اعظم من ان تقول ربها عيسى او عبد من عبيد الله فكرهه في الحديث الاول ولم يذكر التحريم وتلا في الحديث الثاني الآية ولم يقطع فيها بشئ وانما اخبر ان مذهب النصارى شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا علي بن سعد عن ابي المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض بخالطتها اهل الكتاب فتكح نسائهم وناكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت اني اقرأ ما تقرأ فتكح نسائهم وناكل طعامهم قال فاعد على آية التحليل وآية التحريم

قال ابو بكر عدوله بالجواب بالاباحة والحظر الى تلاوة الآية دليل على انه كان واقفا في الحكم
 غير قاطع فيه بشئ وما ذكر عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما يكره
 تزوج نساء اهل الحرب من الكتابيات * لاعلى وجه التحريم وقد روى عن جماعة من الصحابة
 والتابعين اباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن
 العثمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني سعيد بن ابي مريم عن يحيى بن ايوب ونافع بن يزيد
 عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبدالله بن علي بن السائب يقول ان عثمان تزوج نائلة بنت
 الفرافصة الكلبي وهي نصرانية على نسائه وبهذا الاسناد من غير ذكر نافع ان طلحة بن
 عبيد الله تزوج يهودية من اهل الشام وروى عن حذيفة ايضا انه تزوج يهودية وكتب اليه
 عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة أحرام هي فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف
 ان تواقعوا المومسات منهم وروى عن جماعة من التابعين اباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن
 و ابراهيم والشبي ولا تعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وما روى عن ابن
 عمر فيه فلا دلالة فيه على انه رآه محرما وانما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة
 تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك
 محرما عند الصحابة لظهر منهم نكيرا وخلاف وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه * وقوله
 (ولا تشكحوا المشركات حتى يؤمن) غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين * احدهما
 ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات
 الابدلالة ألا ترى الى قوله (ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم
 من خير من ربكم) وقال (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين) ففرق
 بينهم في اللفظ وظاهره يقتضي ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على شمول الاسم
 للجميع وانه افرد بالذكر لضرب من التعظيم او التأكيد كقوله تعالى (من كان عدوا
 لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فافردهما بالذكر تعظيما لثأتهما مع كونهما من جملة
 الملائكة الا ان الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه
 فاقضى عطفه اهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على
 عبدة الاوثان من المشركين * والوجه الآخر انه لو كان عموما في الجميع لوجب ان يكون
 مرتبا على قوله (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) وان لا تنسخ احداها
 بالآخرى ما امكن استعمالهما * فان قيل قوله (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب
 من قبلكم) انما اراد به اللاتي اسلمن من اهل الكتاب كقوله تعالى (وان من اهل الكتاب
 لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم) وقوله (وان من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله
 آنما ليل وهم يسجدون) * قيل له هذا خلف من القول دال على عبادة قائله والمحتج به
 وذلك من وجهين * احدهما ان هذا الاسم اذا اطلق فأنما يتناول الكفار منهم كقوله
 (من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد) وقوله (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه

بقتار يؤده اليك) وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من اهل الكتاب فاسلم الا بتقييد ذكر الايمان ألا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم من اهل الكتاب فقال (ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم الآخر) * والوجه الآخر انه ذكر في الآية المؤمنين وقد انتظم ذكر المؤمنين اللاتي كن من اهل الكتاب فاسلمن ومن كن مؤمنات في الاصل لانه قال (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) فكيف يجوز ان يكون مراده بالمحصنات من الذين اتوا الكتاب من المؤمنين المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن علي بن ابي طلحة قال اراد كعب بن مالك ان يتزوج امرأة من اهل الكتاب فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها وقال انها لا تحصنك قال فظاهر النهي يقتضي الفساد فيقال ان هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت جواز ان يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لاعلى وجه التحريم ويدل عليه قوله انها لا تحصنك ولنفى التحصين غير منوجب لفساد النكاح لان الصغيرة لا تحصنه وكذلك الامة ويجوز نكاحهما * وقد اختلف في تزويج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن النيمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء اهل الكتاب اذا كانوا حربا قال وتلا هذه الآية (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم فحدثني ابراهيم فاعجبني به قال ابو بكر يجوز ان يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية واحيانا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن علي انه كره نساء اهل الحرب من اهل الكتاب وقوله تعالى (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) لاتعلق له بجواز النكاح ولا فساد ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب ان لا يجوز نكاح نساء الحوارج واهل النبي لقوله تعالى (قاتلوا التي بنى حتى تقى الى امر الله) فان بما وصفنا انه لاتأثير لوجوب القتال في افساد النكاح وان ما كرهه اصحابنا لقوله تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناهم او اخوانهم او عشيرتهم) والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) فلما اخبر ان النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن مودة اهل الحرب كرهوا ذلك وقوله (يوادون من حاد الله ورسوله) انما هو في اهل الحرب دون اهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد وكذلك المشاققة وهو ان يكونوا في سق ونحن في سق وهذه صفة اهل الحرب دون اهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشأ

في دار الحرب على اخلاق اهلها وذلك منهى عنه قال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم بين
 ظهراني المشركين وقال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم مع مشرك ❦ فان قيل ما انكرت
 ان يكون قوله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله)
 محصا لقوله (والمحضات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) فاصرا لحكمه على الذميات
 ممن دون الحربيات ❦ قيل له الآية انما اقتضت النهي عن الوداد والتحاب فاما نفس
 عقد النكاح فلم يتناوله الآية وان كان قد يصير سببا للموادة والتحاب فففس العقد ليس
 هو الموادة والتحاب الا انه يؤدي الى ذلك فاستحسنوا له غيرهن ❦ فان قيل لما قال عقيب
 تحريم نكاح المشركات (اولئك يدعون الى النار) دل على انه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك
 موجود في نكاح الكتابيات الذميات والحربيات ممن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة
 كتحریم نكاح المشركات ❦ قيل له معلوم ان هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لانها
 لو كانت كذلك لكان غير جائز اباحتهم بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا
 في اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل
 على ان هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط
 كافرتين تحت نبين من انبياء الله تعالى قال الله تعالى (ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة
 نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله
 شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين) فاخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت
 بذلك ان الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد قال في سياق تحريم
 المشركات (اولئك يدعون الى النار) فجعله علما لبطان نكاحهن وما كان كذلك من المعاني
 التي تجري مجرى العلل الشرعية فليس فيه تأكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز
 تخصيصه كتخصيص الاسم واذا كان قوله (والمحضات من الذين اوتوا الكتاب) يجوز به
 تخصيص التحريم الذي علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذي اجري
 مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء
 في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الامور
 المحظورة واجراها مجرى العلة وليس يوجب احراقها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب
 ان يحرم سائر الساعات والمناكحات وعقود المداينات لارادة الشيطان ايقاع العداوة والبغضاء
 بيننا في سائرهما وان يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى في سائر ما وجد فيه
 بل كان مقصورا للحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص
 عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب
 بما وصفنا ان يكون حكم التحريم مقصورا فيما وصفنا على المشركات ممن دون غيرهن
 ويكون ذكر دعائهم ايانا الى النار تأكيدا للحظر في المشركات غير متعد به الى سواهن
 لان الشرك والدعاء الى النار هما علما تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات وقد قيل

ان ذلك في مشركي العرب المحاردين كانوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين فنهوا عن نكاحهم
 للتمكن بهم الى مودة اهلهم من المشركين فيؤدي ذلك الى التقصير منهم في قتالهم دون
 اهل الذمة الموادين الذين امرنا بترك قتالهم الا انه ان كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح
 الكتابيات الحريات لوجود هذا المعنى ولا نجد بدا من الرجوع الى حكم معلول هذه العلة
 بما قدمنا به وقوله تعالى ﴿ولا لامة مؤمنة خير من مشركة﴾ يدل على جواز نكاح الامة مع
 وجود الطول الى الحرية لان الله تعالى امر المؤمنين بتزويج الامة المؤمنة بدلا من الحرية
 المشركة التي تعجبهم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرية المشركة هو واجده
 الى الحرية المسلمة اذ لا فرق بينهما في العادة في المهور فاذا كان كذلك وقد قال الله تعالى
 (ولا لامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم) ولا يصح الترغيب في نكاح الامة المؤمنة
 وترك الحرية المشركة الا وهو يقدر على تزويج الحرية المسلمة فضمت الآية جواز
 نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرية وبدل من وجه آخر على ذلك وهو ان الهى
 عن نكاح المشركات عام في واجد الطول وغير واجده للفقير منهم ثم عقب
 ذلك بقوله (ولا لامة مؤمنة خير من مشركة) فباح نكاحها لمن جظر عليه نكاح
 المشركة فكان عموما في الغنى والفقير موجبا لجواز نكاح الامة للفرقتين

باب الحيض

قوله تعالى ﴿ويستلونك عن الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض﴾ والحيض
 قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به موضع الحيض كالقبيل والبيت هو
 موضع القبولة وموضع البيتوتة ولكن في فحوى اللفظ ما يدل على ان المراد بالحيض
 في هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك صفة لنفس الحيض
 لا للموضع الذي فيه وكانت مسألة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لانه قد كان
 قوم من اليهود يحاورونهم بالمدينة وكانوا يحثون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالسهن
 في حال الحيض فارادوا ان يعلموا حكمه في الاسلام فاجابهم الله بقوله هذا (هو اذى) يعنى
 انه نجس وقدر ووصفه له بذلك قد افاد لزوم اجتنابه لانهم كانوا عالمين قبل ذلك
 بلزوم اجتناب التجاسات فاطلق فيه لفظا عقلوا منه الامر بتجنبه * ويدل على ان الاذى اسم يقع
 على التجاسات قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا اصاب نعل احدكم اذى فليمسحها بالارض
 وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة اذى وايضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله (قل
 هو اذى) الاخبار عن حاله في تاذى الانسان به لان ذلك لا فائدة فيه علمنا انه اراد الاخبار
 بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل اذى نجاسة قال الله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم
 اذى من مطر) والمطر ليس نجس وقال (ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
 ومن الذين اشرکوا اذى كثيرا) وانما كان الاذى المذكور في الآية عبارة عن النجاسة
 ومفيدا لكونه قدرا يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه *

وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على ان له ان يستمتع منها بما فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم روته عائشة وميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يباشر نسائه ومن حيض فوق الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد ان يجنب شعار الدم فروى عن عائشة وام سلمة ان له ان يطأها فيأدون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالوا يجنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها ما فوق الازار وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف والاوزاعي ومالك والشافعي رحمهم الله قال ابو بكر قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الازار احدهما قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) ظاهره يقتضي لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها عما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قائم فيما دونه اذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله (ولا تقربوهن) وذلك في حكم اللفظ الاول في الدلالة على مثل ما دل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الا ما قامت الدلالة عليه * ويدل عليه ايضا من جهة السنة حديث يزيد بن ابي ائمة عن ابي اسحاق عن عمر بن مولى عمر بن الخطاب ان نفرا من اهل العراق سألوا عمر عما يحل لزواج الحائض منها وغير ذلك فقال سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك منها ما فوق الازار وليس لك منها ما تحته * ويدل عليه ايضا حديث الشيباني عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه عن عائشة قالت كانت احدا نا اذا كانت حائضا امرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تنزr في فور حيضها ثم يباشرها فأيكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك اربه * وروى الشيباني ايضا عن عبدالله بن شداد عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عنه مثله * ومن اباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت ففعل النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (ويستلونك عن المحيض) الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شئ الا النكاح وبما روى عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ناوليني الحمرة فقالت اني حائض فقال لست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع * والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مئزرها ان قوله في حديث انس انما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله فاخبر عن مخالفتهم في ذلك وانه ليس علينا اخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شئ الا النكاح جائز ان يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لانه ضرب من النكاح والجماعة وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك ان في حديث انس اخبارا عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لانه لم يخبر

عن حال نزول الآية وقد أخبر فيه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل من الحائض وذلك لا محالة بعد حديث انس من وجهين أحدهما أنه لم يسأل عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم اتيان الحائض والثاني أنه لو كان السؤال في حال نزول الآية عقيبها لا كنتي بما ذكرته انس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اصنعوا كل شئ الا التكاثر وفي ذلك دليل على أن سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة أخرى أنه لو تعارض حديث عمر وحديث انس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفي ظاهر حديث انس الاباحة والحظر والاباحة اذا اجتماعا فالحظر أولى ومن جهة أخرى وهو أن خبر عمر يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وخبر انس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الاخبار فهو أولى مما يخصه ومن جهة أخرى وهو أن خبر انس يحمل عام ليس فيه بيان اباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان لحكم الموضعين مما تحت الازار وما فوقه والله اعلم

باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال ابو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فاذا تعلق بوجود الدم هذه الاحكام كان له مقدار مسمى حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا ألا ترى أن الحائض ترى الدم في ايامها وبعد ايامها على هيئة واحدة فيكون ما في ايامها منه حيضا لتعلق هذه الاحكام به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقده هذه الاحكام مع وجوده وكذلك نقول في الحامل أنها لا تحيض وهي قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا فالمتحاضة قد ترى الدم السائل دهرًا ولا يكون حيضا وان كان كهية الدم الذي يكون مثله حيضا اذارته في ايامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجنبه الحائض سواء وإنما يختلفان من وجهين أحدهما أن مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفس والثاني أن النفس لا تأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ * وكان ابو الحسن يحد الحيض بأنه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتدائه بها وماتعاده النساء في الوقت بعد الوقت وإنما أراد بذلك عندنا أن تكون بالغة في ابتدائه بها اذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن او الاحتلام او الانزال عند الجماع فاما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض اذارته مقدار مدة الحيض وان لم تصر بالغة في ابتدائه بها * وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال أصحابنا اقل مدة الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن أصحابنا جميعا وقد روى عن ابي يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر اليوم

الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول أبي حنيفة وقال مالك لا وقت لقليل الحيض ولا لكثيره وحكى عبدالرحمن بن مهدي عن مالك أنه كان يرى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما * حدثنا عبدالله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون بن سليمان الجزار قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدي بذلك وقال الشافعي أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما وروى عبدالرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض إلى ثلاثة عشر فإذا زادت فهي استحاضة وقال عطاء إذا زادت على خمسة عشر فهي استحاضة وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء أن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر ثم رجع عنه إلى ما ذكرنا * وما يحتاج به للقائلين بأن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة حديث القاسم عن أبي إمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة فإن صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد وبديل عليه أيضا حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك أنهما قالَا الحيض ثلاثة أيام أربعة أيام إلى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة وبديل ذلك على ما وصفنا من وجهين أحدهما أن القول إذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو إجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابين من غير خلاف ظهر من نظرناهم عليهم ثبتت حجته والثاني أن هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل أعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الأبل في الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذي هو مشروط في عقد النكاح والقعود قدر التشهد في آخر الصلاة فتنى روى عن صحابي فيما كان هذا وصفه قول في تحديد شيء من ذلك وأثبت مقدارَه فهو عندنا توقيف إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس * فإن قيل ليس يمنع أن يكون مقدار الحيض معتبرا بعبادات النساء فيجب الرجوع إليها فيه وبديل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لحمة بنت جحش تحيض في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فردها إلى العادة وأثبتها ستا أو سبعا فجاز على هذا أن يكون قول من قال بال عشرة في أكثره وبالثلاث في أقله إنما صدر عن العادة عنده * قيل له إنما الكلام بيننا وبين مخالفينا في الأقل الذي لا نقص عنه وفي الأكثر الذي لا يزداد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد وفي قصة حنة وهو ست أو سبع ليس يحد في ذلك وأنه لا اعتبار به في إثبات التحديد فسقط الاحتجاج به في موضع الخلاف وقوله لحمة تحيض في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر يصلح أن يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا من قبل أن قوله كما تحيض النساء في كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء اقتضى أن يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك يتقضى أن يكون حيض امرأة أقل من ذلك فلو لا قيام دلالة الإجماع على أن الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لاحد أن يجعل الحيض أقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقي حكم مادون الثلاث منفيا

بمختص الخبر • ويحتج بمثله في أكثر الحيض • ويدل على ذلك أيضا ما روى عنه صلى الله عليه

وسلم أنه قال ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لقول ذوى الألباب منهن فقليل مانقصان دينهن فقال تمتك أحدهن الأيام والليالي لا تصلى فدل على أن مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام والليالي وأقلها ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ويدل عليه حديث الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عمرو عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حيش اجنبي الصلاة أيام حيضك ثم اغتسلي وتوضأي لكل صلاة وروى الحكم عن أبي جعفر أن سودة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم أتى استحاض فامرأها أن تقعد أيام حيضها فإذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفي بعض الفاظ حديث فاطمة بنت أبي حيش دعى الصلاة بعد الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وفي حديث أم سلمة عنه صلى الله عليه وسلم في المرأة التي سألته أنها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل وتصل وروى شريك عن أبي اليقظان عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عنه صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ثم تغتسل وتوضأ لكل صلاة وفي بعض الفاظ هذا الحديث تدع الصلاة أيام أقرائها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت أبي حيش والمرأة التي روت قصتها أم سلمة أن تدع الصلاة أيام حيضها من غير مسألة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك أن تكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة ولو كان الحيض يكون أقل من ثلاث لما أجابها بذكر الأيام والليالي وقال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك لفظ عام في سائر النساء واسم الأيام إذا اطلقت في عدد محصور يقع أقله على ثلاثة وأكثره على عشرة ولا بد من أن يكون له عدد محصور يضاف إليه الأيام فوجب أن يكون عدده ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو أنه متى تقدمت معرفة الوقت الذي أضيفت إليه الأيام فإن اسم الأيام لا يتناول عددا محصورا نظيره قول القائل أيام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله (أياما معدودات) لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة لأنه قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فلما أضافها إلى الوقت الذي قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة وقوله تدع الصلاة أيام حيضها وإيام أقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد أيامها فيكون ذكر الأيام راجعا إليها دون ما تختص به من العدد فوجب أن يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة وإنما كان ذلك كذلك لأن اسم الأيام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالي على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فإذا تقدمت معرفة الوقت المضاف إليه الأيام فذكر الأيام فيه بمعنى الوقت المبهم الذي لا يراد به عدد قال الشاعر

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر

واذكر ايام الحمى ثم انقضى * على كبدى من خشية ان تصدعا

ولست عشيات الحمى برواجع * اليك ولكن خل عينك تدمعا

ولم يرد بذكر الايام بياض النهار ولا بذكر العشيات او اخره وانما اراد وقتا قد تقررت

معرفة عند المخاطب وكفوله تعالى (فاصبح من التادمين) ولم يرد به اول النهار دون آخره

وقال الشاعر

اصبحت عاذلى معتله

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال ليد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم * وأى نعيم خلت لا يزال

ولم يرد به المساء دون الصباح وانما اراد وقتا مبهما وهذا اشهر في اللغة من ان يحتاج

فيه الى الاكثار من الشواهد فلما انقسم اسم الايام الى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت

معرفة اذا اضيف اليه الايام فبضاء الوقت وما كان منه حكما مبتداً فهو محمول

على ما تصح اضافة الايام اليه فبضاءها اذا عين وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ووجه آخر

وهو انه لما كان في مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى عدد لم يقع الاعلى

ما بين الثلاثة الى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت احد عشر

لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت ايام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن

عليه اسم الايام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف لا يقع الاعلى

ما بين الثلاثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمولة على حقيقة ولا تصرف عنه الى غيره

الا بدلالة لانه مجاز من حيث جاز ان ينسب عنه اسم الايام بحال وهو اذا عين عدده اضيفت

اليه اليه فان قيل لما قال دعى الصلاة ايام اقرائك فجعل الايام واقلها ثلاثة للاقراء

وهي جمع اقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء * قيل له المراد بقوله ايام اقرائك حيضة واحدة

بدلالة ان من كانت عاداتها في الحيض ما بين الثلاثة الى العشرة مراده ذلك لاحتماله ومعلوم

ان المراد في مثلهما بقوله اقرائك حيضة واحدة فكذلك من لاعادة لها ويدل على ذلك قوله ثم

اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم ان مراده عند مضي كل حيضة فعلمنا ان المراد بقوله

ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قال في حديث الاعمش الذي ذكرنا ايام حيضك وفي غيره ايام

حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام والليالى التي كانت تقعد وقال نقصان دينهن تمكث

احداهن الايام والليالى لاتصلى ولم يذكر الاقراء في هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب

مقتضاها ان يكون الحيض اياما وان ما لا يقع عليه اسم الايام فليس بحيض لانه صلى الله عليه وسلم

قصدا الى بيان حكم جميع النساء في الحيض وقد حدث محمد بن شعاع قال حدثنا يحيى بن ابي بكير

قال حدثنا اسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبدالله بن ابي مليكة عن فاطمة بنت ابي حيش ذكرت قصتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة مري فاطمة فلتمسك كل شهر عدد ايام اقرائها ثم تغتسل فابان في هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة في كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عدد ايام اقرائها وقد اخبر في حديث آخر ان عادة النساء في كل شهر حيضة واحدة بقوله لحنة تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر * فان قيل كيف يجوز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هي قرء واحد فينبى ان تكون الاقراء اسما لجماعة حيض * قيل له لما كان القرء اسما لدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء على انها عبارة عن اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر

جاء الشتاء وقبض اخلاق * شرادم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم * فان قيل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليها * قيل له انما يطلق اسم الايام عليهما مجازا وحققتها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ ان يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه الى المجاز ودليل آخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لما لم يكن لنا سبيل الى اثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف او الاتفاق على ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق الجميع على ان الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر اثبتا ما اتفقوا عليه ولم يثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجب من توقيف او اتفاق * فان قيل فقد اتفق الجميع على ان المبتدأة تترك الصلاة في اول ما ترى الدم وان كانت رؤيته يوما وليلة فدل على ان اليوم والليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دلالة لانه قد حكم له بحكم الحيض بدنيا فلا ينقض هذا الحكم الا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب ان يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذا رأت وقت صلاة فينبى ان يكون ذلك دليلا على ان مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل امرنا اياها بترك الصلاة اذا رأت الدم وقت صلاة على ان اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظرا به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة * فان قيل لما قال الله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) فقد اوجب علينا الرجوع الى قولها حين وعظها بترك الكتمان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا في شيء وانما هو كلام في قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله في رحمتها ونحن نجعل القول قولها في ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض او ليس بحيض فليس ذلك اليها لان ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا في رحمتها فنرجع الى قولها * قال ابو بكر وجيع ما قدمنا من ذلك منتظما دلالة على بطلان قول من حد مقدار اقل الحيض بيوم وليلة وعلى

بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نساؤها ويدل على بطلان قول من اسقط اعتبار المقدار في قليله وكثيره انه لو كان كذلك لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لا تكون في الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان فاطمة بنت ابي حيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر فاخاف ان لا يكون لي في الاسلام حظ واستحيضت حنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلا بد من ان يكون لما كان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام ويلزم ايضا من لا يجعل لقليل الحيض ولا لاكثره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتدأة اذا استمر بها كله حيضا وان رآته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم في رحمها وهذا خلف من القول متفق على بطلانه ❦ فان قيل لما كان نفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله حد معلوم فكذلك الحيض ❦ قيل له انما اثبتنا ذلك نفاسا بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض اذ ليس طريق اثباته بالمقاييس ❦ وقد احتج الفريقان من مثبتى القليل والكثير من الدم حيضا ومن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) وقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلت الحيضة فدعى الصلاة اذ كان ظاهره يقتضى القليل والكثير لانه ليس في اللفظ توقيت فاذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ذلك حيضا حتى يعتزلها فيه اذ ليس في اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه حيض حينئذ اجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن في هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم لا تكون دليلا في المسئلة ❦ فان قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغنى عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضا ❦ قيل له لا خلاف ان الدم الذي ليست هذه صفته قد يكون حيضا اذا رآته في ايامها اورأته وهي مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد ايامها او في ايامها فيكون ما في ايامها منه حيضا وما بعد ايامها استحاضة فغير جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم جعل وجود هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهي توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا انه علم ذلك من حال امرأة بعينها وان حيضها ايدا يكون بهذه الصفة فاخير عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يحز اعتباره في غيرها ❦ وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتى مقدار اقل الحيض يوما وليلة ومن نافي تقديره بقوله تعالى (ويسئلونك عن الحيض قل هو اذى) فزعم من اسقط اعتبار المقدار انه لما وصف الحيض بكونه اذى فجبما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف اذ ليس في الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول ان ظاهره يقتضى وجود الاذى في اليوم والليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا مادونه بدلالة فبقى حكم اللفظ في اليوم والليلة فيقال لهم ينبغي ان يثبت الحيض اولا حتى تثبت هذه

الصفة وهي كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كان كل حيض اذى كما انه ليس كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فوجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم الحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب الاذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد اذى منكرا اذ يحتاج في معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا حصلت لنا معرفته حكمتنا فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذى اسم مشترك يقع على اشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفه من الاسماء فليس يجوز ان يكون عموما * واحتج بعض من جعل اكثر الحيض خمسة عشر يوما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما رأيت ناقصات عقل ودين اذهب لغيره منهن ذوى الاالباب منهن فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن نصف عمرها لاتصلى قال وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لانه اقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امرأة لاتصلى نصف عمرها * فيقال له لم يرو احد نصف عمرها وانما روى على وجهين احدهما شطر عمرها والآخر تمكث احداهن الايام والليالي لاتصلى فاما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شيء من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى (قول وجهك شطر المسجد الحرام) وانما اراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر في قوله صلى الله عليه وسلم تمكث احداهن الايام والليالي لاتصلى فوجب ان يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فانه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ماضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز ان يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما الى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فعلمنا بطلان قول من زعم ان حيضها قد يكون نصف عمرها

ذكر الاختلاف في اقل مدة الطهر

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن صالح والشافعي اقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطاء واما مالك بن انس فانه لا يوقت فيه شيئا في احدى الروايات وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه ان الطهر لا يكون اقل من خمسة عشر وقال الاوزاعي قد يكون الطهر اقل من خمسة عشر ويرجع فيه الى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكى عن الشافعي انه ان علم ان طهر المرأة اقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن ابي عمران عن يحيى بن اكرم انه قال اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بان الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهرا والحيض في العادة اقل من الطهر فلم يجوز ان يكون الحيض خمسة عشر فوجب ان يكون عشرة وان يكون باقى الشهر طهرا وهو

تسعة عشر لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكي عن سعيد بن جبير ان الطهر اقله ثلاثة عشر يوما * والدليل على ان اقله خمسة عشر يوما انه لما كان اكثر الحيض عشرة ايام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب ان يكون الطهر اكثر منه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحمة تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فثبت الست او السبع حيضا وجعل في الشهر طهرا اقتضى ذلك ان يكون هذا حكم جميع النساء ما لم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وايضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات اشبه الاقامة فلما كان اقل الاقامة عندنا خمسة عشر يوما ولم يكن لاكثرها غاية وجب ان يكون الطهر من الحيض كذلك وايضا فان طريق اثبات مقدار الطهر التوقيف او الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف ان خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق ولم نثبت مادونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه واما ما حكي عن يحيى بن اكنم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فانه يفسد من وجوه احدها ان اتفاق السلف قد سبقه في كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولان من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة اوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك في بعض الروايات خمسة عشر وفي بعضها عشرة ولم يقل احد منهم تسعة عشر وفسد من جهة انه اثبت له مقدارا من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه واما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ما ذكرنا وذلك لانه معلوم ان ما اقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر في اقل من شهر لانه لو كان حيضها ثلاثة ايام حصل لها حيضة وطهر في اقل من شهر واذا لم يدل بحجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر في اقل منه وجاز تقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفي لها حيضة وطهر في اقل من شهر وتنقضي عدتها بالحيض في اقل من ثلاثة اشهر وان لم يحز ان تنقضي عدتها اذا كانت بالشهور في اقل من ثلاثة اشهر لم يمنع ان ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشرا فيكون اقل من تسعة عشر يوما فان بما وصفنا ان ما ذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار في اقل الطهر على تسعة عشر يوما وانما يدل ذلك على ان الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على انه لا يكون اقل منه والله اعلم

ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض

قال أصحابنا جميعا فيمن ترى يوما دما ويوما طهرا ان ذلك كدم متصل وكذلك قال ابو يوسف اذا كان الطهر بين الدمين اقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد اذا كان الطهر الذي بين الدمين اقل من ثلاثة ايام فهو كدم متصل واذا كان ثلاثة ايام او اكثر من العشرة فانه ينظر الى الدمين والطهر الذي بينهما فان كان الطهر اكثر منهما فصل بين الدمين

وان كانا سواء او اقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر اكثر من الدمين فصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فان كان الاول منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وكذلك ان لم يكن الاول ثلاثا وكان الآخر منهما ثلاثا فالآخر حيض وان لم يكن واحد منهما ثلاثا فليس واحد منهما بحيض وقال مالك اذا رأت يوما دما ويوما طهرا او يومين ثم رأت دما كذلك فانه تلقى ايام الطهر وتضم ايام الدم بعضها الى بعض فان دام بها ذلك استظهرت بثلاثة ايام على ايام حيضها فان رأت في خلال ايام الاستظهار ايضا طهرا النساء حتى يحصل ثلاثة ايام دم الاستظهار وايام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ما جمع من ايام الدم بعضه الى بعض حيضة واحدة ولا يعتد بايام الطهر في عدة من طلاق فاذا استظهرت بثلاثة ايام بعد ايام حيضها تنوضا لكل صلاة وتغتسل كل يوم اذا انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالغسل لانها لا تدرى لعل الدم لا يرجع اليها وحكى الربيع عن الشافعي نحو ذلك قال ابو بكر معلوم ان الحائض لا ترى الدم ابدا سائلا وكذلك المستحاضة انما تراه في وقت وينقطع في وقت ولا خلاف ان انقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض في وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم في مثل هذا الوقت وان ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا في انقطاعه ساعة ونحوها ولان الطهر الذي بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل احد ان الطهر الذي بين الحيضتين يكون اقل من عشرة ايام على ما بيناه فيما سلف وايضا لو كان طهر اليوم واليومين الذي بين الدمين طهرا يوجب الصلاة والصوم لوجب ان يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به في الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب ان يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل وقد اختلف في الصفرة والكدر في ايام الحيض فروى عن ام عطية الانصارية قالت كنا لانعتد بالصفرة ولا بالكدر بعد الغسل شيئا واتفق فقهاء الامصار على ان الصفرة في ايام الحيض حيض منهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن والشافعي واختلفوا في الكدر فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وقال ابو يوسف لان تكون الكدر حيضا لا بعد الدم وقد روى عن عائشة واسماء بنت ابى بكر قائلتا لا تصلى الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا في ان الكدر حيض بعد الدم قلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدر من اختلاط اجزاء الدم وجب ان يكون ذلك حكمها اذا وجدت في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على ان الكدر من اختلاط اجزاء الدم بالياض والدليل على ان الوقت تأثيرا في ذلك ان المرأة ترى الدم في ايام حيضها وبعدها فيكون ما رأت في ايامها حيضا وما بعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلالة عليه فكذلك يجب ان يكون الوقت دليلا على ان الكدر من اجزاء دم الحيض وان يكون حيضا وقد اختلف في حيض المبتدأة اذا رأت الدم واستمر بها فقال اصحابنا جميعا عشرة منها حيض وما زاد

فهو استحاضة الى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة وطهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف في الاصول وقال بشر بن الوليد عن ابي يوسف تأخذ في الصلاة بالثلاث اقل الحيض وفي الزوج بال عشرة ولا تقضى صوما عليها الا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعا منها وقال ابراهيم النخعي تقعد مثل ايام نساها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هي مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعي حيضها اقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الاول اتفاق الجميع على انها مأمورة بترك الصلاة الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوما لها بحكم الحيض في هذه الايام ومثلها يجوز ان يكون حيضا فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه ألا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو انقطع عن العشرة لكان كله حيضا فثبت ان العشرة محكوم لها فيها لحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك الا بدلالة وايضا فلو كان مازاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الاكثر لكان الاولى ان لا ينقض ما حكمنا به حيضا بالشك ألا ترى انه صلى الله عليه وسلم حكم للشهر الذي يغم الهلال في آخره بثلاثين بقوله فان غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك : فان قيل فمن كانت لها عادة دون العشرة فزاد الدم ردت الى ايام عادتها ولم يكن حكمنا لها بديا في الزيادة بحكم الحيض مانعا من اعتبار ايامها وكذلك من رأت الدم في اول ايامها كانت مأمورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فان انقطع مادون الثلاث حكمنا بان ماراته لم يكن حيضا وان تم ثلاثا كان حيضا : قيل له اما التي كان لها ايام معروفة فان حكم الزيادة لم يقع الامر اى معتبرا بانقطاعه في العشرة لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها فاقضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلنا بان لها اياما معروفة واما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك ايام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم في العشرة غير مراعاة بل عندنا ان ماراته المبتدأة في العشرة فهو كالعادة يصير ذلك اياما لها في العدد والوقت واذا كان كذلك لم يحجز ان يكون الدم الذي رآته المبتدأة في العشر مراعى بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضا واما من رأت الدم في اول ايامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض في باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرج عن كونه حيضا فلان ذلك وقع مراعى في الابتداء لعلنا بان لاقل الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن الدم الذي رآته حيضا فمن اجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها للدم ثلاثا حال يجب مراعاتها فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لعدم الدلالة الموجبة للاقتصاريه على مادونها واما ابو يوسف فانه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمسا او سبعا فكانت شاكاة في الستة وقالوا جميعا انها تأخذ بالاقل في الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ في الازواج بالاكثر احتياطا وكذلك المبتدأة : قال ابو بكر وليس هذا نظيرا لمثلنا من قبل ان هذه قد كانت لها ايام معلومة وقد بينا الحصة وشككنا في الستة فاحتطنا لها في الصلاة والصوم واحتطنا ايضا في الازواج فلم نجعلها لهم بالشك

والمبتدأة ليس لها أيام يجب اعتبارها فصار أنه من الدم الذي يكون مثله حيضا فهو حيض
ولامعنى لردها الى اقل الحيض اذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول ايضا
من جهة ان اقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه في امتناع وجوب الرد
اليه فوجب حينئذ اعتبار الاكثر لوقوع الحكم بكونه حيضا وعدم الدلالة على نقض هذا
الحكم وبدل ايضا على صحة قول ابي حنيفة ان الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة
ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهرا فدل ذلك على انه اذا استمر
بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب ان تستوفى لها حيضة وطهر ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر
حد معلوم ولاكثر الحيض مقدار معلوم فوجب ان يستوفى لها اكثر الحيض ويكون
بقية الشهر طهرا لانه ليس مقدار من الطهر في بقية الشهر بالاعتبار اولى من غيره فوجب
ان يكون المعتبر من الطهر لبقية الشهر هو الذي يبقى بعد اكثر الحيض ألا ترى انك اذا نقصت
الحيض من العشرة احتجت ان تزيد ما نقصته منها في الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون سبعة
باولى من ان يكون خمسة او ستة فوجب ان يعتبر اكثر الحيض ويجعل الباقي من الشهر طهرا
وبدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر في الشهر لهذه المبتدأة قوله صلى الله عليه وسلم
لحمة تحيض في علم الله سنا اوسعا كما تحيض النساء في كل شهر فاخبر ان عادة النساء في كل شهر
حيضة وطهر ❦ فان قيل فهلا اعتبرت لها سنا اوسعا كما قال صلى الله عليه وسلم ❦ قيل له
لم نقل ذلك لوجوه احدها انا لا نعلم احدا من اهل العلم قال ذلك في المبتدأة والثاني ان
هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك اعني سنا اوسعا فلا يعتبر بها غيرها فاستدلنا من الخبر
بما وصفنا صحيحا لانا اردنا اثبات الحيضة والطهر في الشهر في المتعارف المعتاد واما قول
من قال انها تقعد مثل حيض نساءها فلا معنى له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد
المستحاضة الى وقت نساءها وانما رد واحدة الى عاداتها فقال تقعد ايام اقرانها وامر اخرى
ان تقعد في علم الله سنا اوسعا وامر اخرى ان تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقعدى
ايام نساءك وايضا فان ايام نساءها والاجنيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن
في السن مع اختلاف عاداتهن في الحيض فليس لنساءها في ذلك خصوصية دون غيرهن ❦ وقد
تنازع اهل العلم في قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن)
فن الناس من يقول ان انقطاع الدم يوجب اباحة وطئها ولم يفرقوا في ذلك بين اقل الحيض
واكثره ومنهم من لا يجوز وطئها الا بعد الاغتسال في اقل الحيض واكثره وهو مذهب الشافعي
وقال اصحابنا اذا انقطع دمها وايامها دون العشرة فهي في حكم الحائض حتى تغتسل اذا
كانت واجدة للماء او يمضى عليها وقت الصلاة فاذا كان احد هذين خرجت من الحيض وحل
لزوجها وطؤها وانقضت عدتها ان كانت آخر حيضة واذا كانت ايامها عشرة ارتفع حكم الحيض
بمضي العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب في اباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير
ذلك ❦ واحتج من اباح وطئها في سائر الاحوال عند مضي ايام حيضها وانقطاع دمها

قبل الاغتسال بقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وحتى غاية تقتضي ان يكون حكم ما بعدها بخلافها فذلك عموم في اباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى (حتى مطلع الفجر) (وقالوا التي تبني حتى تقي الى امر الله) (ولا جنبا الا عابري سبل حتى تغسلوا) فكانت هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم ما بعدها بخلافها فكذلك قوله (حتى يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقد قرئ (حتى يطهرن) بالتشديد وهو يحتمل ما يحتمله قوله (حتى يطهرن) بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم اذ جائز ان يقال طهرت المرأة وتطهرت اذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولا يقتضي ذلك فعلا من الموصوف بذلك * واحتج من حظر وطئها في كل حال حتى تغسل بقوله (فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله) فشرط في اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والآخر الاغتسال لان قوله (فاذا تطهرن) لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تمط زيدا شيئا حتى يدخل الدار فاذا دخلها وقعد فيها فاعطه دينارا فيعقل به ان استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقيود جميعا وكقوله تعالى (ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فشرط الامرين في احلالها للاول فلا تحل له باحدهما كذلك قوله تعالى (فاذا تطهرن فاتوهن) مشروط في اباحة الوطء المعين وهو الطهر الذي يكون بانقطاع الدم والاغتسال ب قال ابو بكر قوله تعالى (حتى يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهي حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله (حتى يطهرن) الا معنى واحدا وهو انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض واذا قرئ بالتشديد احتمل الامرين من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد متشابهة وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضي اباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض واما قوله (فاذا تطهرن) فانه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد في قوله (حتى يطهرن) من المعنيين فيكون بمنزلة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ويكون كلاما سائما مستغنيا كما تقول لا تمطه حتى يدخل الدار فاذا دخلها فاعطه ويكون تأكيذا لحكم الغاية وان كان حكمها بخلاف ما قبلها واذا كان للاحتمال فيه مساع على الوجه الذي ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها فالذي يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذي يخرج به من الحيض ومن جهة اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله (فاذا تطهرن) فاذا حل لهن ان يتطهرن بالماء او التيمم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم معناه قد حل له الافطار وقوله من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جازله ان يحل وكما يقال للمطلقة اذا انقضت عدتها انها قد حلت للازواج ومعناه قد حل لها ان تتزوج وعلى هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس اذا حلت فاذهبي [٧] واذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها واما قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى

(تسكح زوجها غيره) فان النايه في هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج
 الثاني وهو وطؤه ايها هو الذي يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثاني
 مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه ايها وطلاق الزوج الثاني غير
 مشروط في رفع التحريم الواقع بالثلاث فاذا لا دليل للشافعي في الآية على الحد الذي
 ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفي قول مخالفه واما على مذهبه فان الآية مستعملة على
 ما احتملت من التأويل على حقيقتها في الحالتين اللتين يمكن استعمالهما فنقول ان قوله (يطهرن)
 اذا قرئ بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت ايامها عشرة فيجوز للزوج استباحة
 وطئها بمضي العشر وقوله (يطهرن) بالتشديد وقوله (فاذا تطهرن) مستعملان في الغسل
 اذا كانت ايامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضي وقت الصلاة يبيح
 وطئها على ماسنينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل هما مستعملان
 على الحقيقة في الحالتين بـ فان قيل هلا كانت القراءتان كالأيتين تستعملان معا في حال واحدة
 بـ قيل له لو جعلناهما كالأيتين كان ما ذكرنا اولي من قبل انه لو وردت آيتان تقتضي احدهما
 انقطاع غاية الدم لاباحة الوطء والاخرى تقتضي الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالهما
 على حالين على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم النايه ولا يمكن
 ذلك الا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي بينا ولو استعملناهما على ما يقول المخالف كان
 فيه اسقاط احدي الغايتين لانه يقول انها وان طهرت وانقطع دمها لم يحل له ان يطأها حتى
 تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائفا مقنعا وانما اعتبر اصحابنا فيمن كان ايامها دون
 العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل انه جائز ان يعاودها الدم فيكون حيضا اذ ليس كل طهر
 تراه المرأة يكون طهرا صحيحا لان الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعاً مرة فليس
 في انقطاعه في وقت يجوز ان يكون حائضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع
 الدم فيمن وصفا حالها معتبر باحد شيئين اما بالاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق
 وباستباحتها الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض او بمضي وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة
 ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض اذ غير جائز ان يلزم الحائض فرض الصلاة فاذا
 انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق الا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب
 جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ما روى عن الصحابة في اعتبار الاغتسال في انقضاء
 العدة وقد روى عيسى الحياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة الخبر فالحبر
 منهم ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته ما لم تغتسل من حيضتها
 الثلاثة وروى مثله عن علي وعبد بن الصامت وابي الدرداء واما اذا كانت ايامها عشرة
 فانه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم باقضاءه لامتناع جواز بقاء
 حكمه والله تعالى انما منع من وطء الحائض او ممن يجوز ان يكون حائضا فاما مع ارتفاع
 حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لانه تعالى قال (فاعتزلوا النساء

في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقد طهرت لاحالة ألا ترى انها منقضية العدة ان كانت معتدة وان حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها في منع وطئها على ما بينا ❦ فان قيل اذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل يناق بقاء حكم الحيض اذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت في لزوم فرض الصلاة ❦ قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير منافي لحكمه وبقائه ألا ترى ان السلام لما كان من موجبات تحريم الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه الى آخرها نافيا لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن لزومه نافيا لبقاء احرامه ما لم يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعا من بقاء حكم الحيض واما الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر من النساء دون الحائض ففي لزومها نفي لحكم الحيض وقوله تعالى (حتى يطهرن فاذا تطهرن) لما احتمل الغسل صار كقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) وبذل على ان على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم واتفقت الامة عليه ❦ قوله تعالى ❦ فاذا تطهرن فانوهن من حيث امركم الله ❦ قال ابوبكر هو اطلاق من حظر واباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانثشروا في الارض) (واذا حللتم فاصطادوا) وهو اباحة وردت بعد حظر وقوله (من حيث امركم الله) قال ابن عباس ومجاهد وقادة والربيع بن انس يعني في الفرج وهو الذي امر بتجنبه في الحيض في اول الخطاب في قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) وقال السدي والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور ❦ قال ابوبكر هذا كله مراد الله تعالى لانه ما امر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك ❦ قوله ❦ ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ❦ روى عن عطية المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب ❦ قال ابوبكر المتطهرين بالماء اشبه لانه قد تقدم في الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة في قوله (فاذا تطهرن فانوهن) فلا يظهر ان يكون قوله (ويحب المتطهرين) مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى (فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين) وروى انه مدحهم لانهم كانوا يستنجون بالماء ❦ قوله تعالى ❦ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ❦ الحث المزدرع وجعل في هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثا لانهم مزدرع الاولاد وقوله (فأتوا حرثكم أنى شئتم) يدل على ان اباحة الوطء مقصورة على الجماع في الفرج لانه موضع الحث ❦ واختلف في انيان النساء في ادبارهن فكان اصحابنا يحرمون ذلك ويهون عنه اشد النهي وهو قول الثوري والشافعي فيما حكاه المزي قال الطحاوي وحكي لنا محمد بن عبدالله بن عبدالحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تحريمه ولا تحليله شئ والقياس انه حلال وروى اصعب بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما ادرت احدا اقتدى به

في ديني يشك فيه انه حلال يعني وطء المرأة في دبرها ثم قرأ (نساؤكم حرث لكم فأتوا
 حرثكم أني شئتم) قال فأى شئ أئين من هذا وما اشك فيه قال ابن التميمي فقلت لما لك بن
 انس ان عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن ابي الحجاب سعيد بن يسار
 قال قلت لابن عمر ما تقول في الجوارى أنحمض لهن فقال وما التحميص فذكرت الدبر
 قال ويفعل ذلك احد من المسلمين فقال مالك فاشهد على ربيعة بن ابي عبد الرحمن يحدثني
 عن ابي الحجاب سعيد بن يسار انه سأل ابن عمر عنه فقال لا بأس به قال ابن القاسم فقال
 رجل في المجلس يا ابا عبد الله فانك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد او كذب العليج على ابي يعني
 نافع كما كذب عكرمة على ابن عباس فقال مالك واشهد على يزيد بن رومان يحدثني عن
 سالم عن ابيه انه كان يفعله قال ابو بكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن اسلم عن
 ابن عمر ان رجلا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فانزل الله تعالى (نساؤكم
 حرث لكم فأتوا حرثكم) الا ان زيد بن اسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن
 فضالة عن عبد الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن ابي النضر انه قال لنافع مولى ابن عمر
 انه قد اكثر عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتي ان تؤتى النساء في ادبارهن قال
 نافع كذبوا على ان ابن عمر عرض المصحف يوما حتى بلغ (نساؤكم حرث لكم) فقال يا نافع
 هل تعلم من امر هذه الآية قلت لا قال انا كنا معشر قريش نحبي النساء وكانت نساء الانصار
 قد اخذن عن اليهود انما يؤتى على جنوبهن فانزل الله هذه فهذا يدل على ان السبب غير
 ما ذكره زيد بن اسلم عن ابن عمر لان نافعا قد حكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن
 مهران ايضا قال ذلك نافع يعني تحليل وطء النساء في ادبارهن بعد ما كبر وذهب عقله
 قال ابو بكر المشهور عن مالك اباحة ذلك واصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وسناعتها
 وهي عنه اشهر من ان يندفع بنفهم عنه وقد حكى محمد بن سعيد عن ابي سليمان الجوزجاني
 قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح في الدبر فضرب يده الى رأسه وقال
 الساعة اغتسلت منه وقد رواء عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور في الكتب
 الشرعية وروى عن محمد بن كعب القرظي انه كان لا يرى بذلك بأسا ويتأول فيه قوله
 تعالى (أتأتون الذكر ان من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم) مثل ذلك
 ان كنتم يشتهون وروى عن ابن مسعود انه قال محاش النساء حرام وقال عبد الله بن عمر وهي
 اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكأنه لم يرو عنه فيه شئ لتعارض ما روى
 عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على ان الاباحة مقصورة على الوطء في الفرج الذي هو موضع
 الحرث وهو الذي يكون منه الولد وقد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار كثيرة في تحريمه
 رواء خزيمة بن ثابت وابو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا تأتوا النساء في ادبارهن وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال هي اللوطية الصغرى يعني آتيان النساء في ادبارهن وروى حماد بن سلمة

عن حكيم الأثرم عن أبي نعيم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أتى
 حائضا أو امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر
 عن جابر أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول فانزل الله تعالى
 (لساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئتم) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبل ومدة
 ما كان في الفرج وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال في صهام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله في تأويل الآية قال إنما يعني كيف
 شئت في موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ينظر الله إلى رجل أتى امرأته في دبرها وذكر ابن طاوس عن أبيه قال سئل ابن عباس
 عن الذي يأتي امرأته في دبرها فقال هذا يسألني عن الكفر وقد روى عن ابن عمر في قوله
 (لساؤكم حرث لكم) قال كيف شئت أن شئت عزلا أو غير عزلا رواه أبو حنيفة عن
 كثير الرياح الأصم [٧] عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا في ملك اليمين
 وفي الحرية إذا اذنت فيه وقد روى ذلك على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا عن أبي بكر وعمر
 وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم : فإن قيل قوله عز وجل (والذين هم
 لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم) يقتضي إباحة وطئهن في الدبر
 لورود الإباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة : قيل له لما قال الله تعالى (فأتوهن من حيث
 امركم الله) ثم قال في نسق التلاوة (فأتوا حرثكم أني شئتم) إبان بذلك موضع المأمور به وهو
 موضع الحرث ولم يرد إطلاق الوطء بعد حظره الا في موضع الولد فهو مقصور عليه دون
 غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى (الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم) كما كان حظر
 وطء الحائض قاضيا على قوله (الا على أزواجهم) فكانت هذه الآية مرتبة على ما ذكر
 من حكم الحائض * ومن يحظر ذلك محتج بقوله (قل هو اذى) فحظر وطء الحائض
 للاذى الموجود في الحيض وهو القدر والتجاسة وذلك موجود في غير موضع الولد في جميع
 الاحوال فاقضى هذا التعليل حظر وطئهن الا في موضع الولد * ومن يبيحه يجيب عن ذلك
 بان المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة
 وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر الانجاس ويجيبون ايضا على تخصيصه إباحة موضع الحرث
 باتفاق الجميع على إباحة الجماع فيها دون الفرج وان لم يكن موضعاً للولد فدل على ان الإباحة
 غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بان ظاهر الآية يقتضي كون الإباحة مقصورة
 على الوطء في الفرج وانه هو الذي عناء الله تعالى بقوله : من حيث امركم الله * اذ كان معطوفا
 عليه ولولا قيام دلالة الاجماع لما جاز الجماع فيها دون الفرج ولكننا سلمنا للدلالة وبقي
 حكم الحظر فيها لم تقم الدلالة عليه : قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم الآية
 قد قيل فيه وجهان أحدهما ان تجعل بينه مائة من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا
 طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ما هو مندوب اليه او هو

مأمور به من البر والتقوى والاصلاح فان حلف حالف ان لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه وروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى (ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله) وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف ابوبكر في يمين كانا في حجره كانا فيمن خاض في امر عائشة احدهما مسطح وقد شهد بدر ان لا يصلهما وان لا يصيبا منه خيرا فزلت هذه الآية (ولا يأتل اولوا الفضل منكم) فكسا احدهما وحمل الآخر وقد ورد معناه في السنة ايضا وقد روى اس بن مالك وعدى بن حاتم وابو هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه وهذا هو معنى قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمنانكم) على التأويل الذي ذكرنا لان معناه على هذا التأويل ان لا يمنع يمينه من فعل ما هو خير بل يفعل الذي هو خير ويدع يمينه * والوجه الثاني ان يكون قوله (عرضة لايمنانكم) يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتدال اسمه في كل حق وباطل لان تبرؤا في الحلف بها وتنقوا المآثم فيها وروى نحوه عن عائشة من اكثر ذكر شئ فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتني عرضة للوم وقال الشاعر

لا تجعلني عرضة اللوام

وقد ذم الله تعالى مكثري الحلف بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) فالمنعنى لا تعترضوا اسم الله وتبدلوه في كل شئ لان تبرؤا اذا حلفتم وتنقوا المآثم فيها اذا قلت ايمنانكم لان كثرتها تبعد من البر والتقوى وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكان المعنى ان الله ينهاكم عن كثرة الايمان والجرأة على الله تعالى لما في توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون بررة اقباء لقوله (كنتم خیر امة اخرجت للناس) واذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليس متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا فتكون مقيدة لحظر ابتداله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين في كل شئ حقا كان او باطلا ويكون مع ذلك محظورا عليه ان يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والاصلاح وان لم يكن بل الواجب عليه ان لا يكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجر يمينه عن فعل ما حلف عليه اذا كان طاعة وبرا وتقوى واصلاحا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه * قوله تعالى ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمنانكم ﴾ الآية * قال ابوبكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو في مواضع فكان المراد به معاني مختلفة على حسب الاحوال التي خرج عليها الكلام فقال تعالى (لا تسمع فيها لاغية) يعني كلمة فاحشة قبيحة و (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) على هذا المعنى وقال (واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه) يعني الكفر والكلام القبيح وقال (والغو فيه) يعني الكلام الذي لا يفيد شأ لا يشغلوا السامعين عنه وقال (واذا مروا باللغو مروا كراما) يعني الباطل ويقال لنا في كلامه يلغو اذا أتى بكلام لا فائدة فيه * وقد روى في لغو

اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس انه قال هو الرجل يحلف على الشيء براءه كذلك فلا يكون وكذلك روى عن مجاهد وابراهيم قال مجاهد (ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان) ان تحلف على الشيء وانت تعلم وهذا في معنى قوله (بما كسبت قلوبكم) وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك عندنا في النهي عن اليمين على الماضي رواد عنها عطاء انها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال سعيد بن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤخذ الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تأول قوله (عرضة لايمانكم) ان يمنع باليمين من فعل مباح او يقدم بها على فعل محظور واذا كان اللغو محتملا لهذه المعاني ومعلوم انه لما عطف قوله (ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم) ان مراده ما عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب ان تكون هذه المؤاخذة هي عقاب الآخرة وان لا تكون الكفارة المستحقة بالحنث لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال القاصد بها للخير والشر وتساوي حكم العمد والسهو فعلم ان مراده ما يستحق من العقاب بقصده الى اليمين الغموس وهي اليمين على الماضي قال القاصد بها خلافا الى الكذب فينبغي ان يكون اللغو هي التي لا يقصد بها الى الكذب وهي على الماضي ويظن انه كما حلف عليه فسهاها لغوا من حيث لم يتعلق بها حكم في إيجاب كفارة ولا في استحقاق عقوبة وهي التي روى معناها عن ابن عباس وعائشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله في عرض كلامه وهو يظن انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذي لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل ان يريد به ما قال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤخذ الله بتركه يعني به عقاب الآخرة وان كانت الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهي لغو لا تجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذي قدمنا الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروقا لا يوجبها وان حنث وقد روى عن ابن عباس رواية اخرى وهي ان لغو اليمين ما تجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس ان لغو اليمين حنث النسيان

باب الایلاء

قال الله تعالى ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ قال ابو بكر الایلاء في اللغة هو الحلف بقولون آلى يؤلى ایلاء والية قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه * وان بدرت منه الالية برت

فهذا اصله في اللغة وقد اختص في الشرع بالحلف على ترك الجماع الذي يكسب الطلاق بمضى المدة حتى اذا قيل آلى فلان من امرأته عقل به ذلك * وقد اختلف فيما يكون به مولا على وجوه احدها ما روى عن علي وابن عباس رواه الحسن وعطاء انه اذا حلف

ان لا يقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا خلف ان لا يجامعها على وجه
الضرار والنصب والثاني ما روى عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع ايلاء ولم يفرق
بين الرضا والنصب وهو قول ابراهيم وابن سيرين والشمي والثالث ما روى عن سديد بن
المسيب انه في الجماع وغيره من الصفات نحو ان يحلف ان لا يكلمها فيكون موليا وقد روى
جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغني
ان في حلقها شيئا قال تالله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل ان تمضي اربعة اشهر
فهذا يدل على موافقة قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن عمر في ان الهجران من
غير يمين هو الايلاء والرابع قول ابن عمر انه ان هجرها فهو ايلاء ولم يذكر الحلف فاما من فرق
بين حلفه على ترك جماعها ضرارا وبينه على غير وجه الضرر فانه ذهب الى ان الجماع حق لها
ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فاذا حلف على ترك حقها من الجماع كان موليا
حقا تصل الى حقها من الفرقة اذ ليس له الا امساكها بمعروف او تسريح باحسان واما اذا قصد
الصالح في ذلك بان تكون مرضعة فحلف ان لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبي فهذا لم يقصد
منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالاحسان ولا يتعلق بيمينه حكم
الفرقة * وقوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) يستدل به من اعتبر الضرر لان ذلك يقتضي
ان يكون مذنباً يقتضي التقي غفرانه وهذا عندنا لا يدل على تخصيصه من كان هذا وصفه
لان الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر احد من شمله العموم فرجع هذا الحكم اليه
دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصي في ذلك انهما يستويان في وجوب الكفارة
بالحنث كذلك يجب ان يستويا في ايجاب الطلاق بمضي المدة وايضا سائر الايمان المعقودة
لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصي فيما يتعلق بها من ايجاب الكفارة وجب ان يكون
كذلك حكم الطلاق لانهما جميعا بتعلقان باليمين وايضا لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرر
 وغيره كذلك الايلاء وفقهاء الامصار على خلاف ذلك لان الآية لم تفرق بين المطيع والعاصي
فهي عامة في الجميع * واما قول من قال انه اذا قصد ضرارها يمين على الكلام ونحوه فلا معنى له
لان قوله (للذين يؤولون من نساءهم) لا خلاف انه قد اضر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق
الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضر في الآية عند الجميع فابتناء
وما عدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على اضراره في الآية فلم يضره ويدل على
ما بيناه قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) ومعلوم عند الجميع ان المراد بالقي هو الجماع
ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضر في قوله (للذين يؤولون من نساءهم) هو الجماع
دون غيره واما ما روى عن ابن عمر من ان الهجران يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجائز
ان يكون مراده اذا حلف ثم هجرها مدة الايلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى
(للذين يؤولون من نساءهم) والالية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس يمين فلا يتعلق به
وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن ان انس بن مالك كانت عنده امرأة في خلقها

سواء فكان يهجرها خمسة أشهر ستة أشهر ثم يرجع إليها ولا يرى ذلك إيلاء * وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار بعدهم في المدة التي إذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء إذا حلف على أقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة أشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول أصحابنا ومالك والشافعي والأوزاعي وروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم والحكم وقتادة وحسان أنه يكون موليا أن تركها أربعة أشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك أن حلف أن لا يقربها في هذا البيت فهو مول فان تركها أربعة أشهر بانت بالإيلاء وأن قربها في غيره قبل المدة سقط الإيلاء ولو حلف أن لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن أجلها حلف فهو مول * قال أبو بكر قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) والإيلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا أن ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الإيلاء وإذا حلف على أقل من أربعة أشهر فضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقي من مدة الأربعة الأشهر التي هي التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تأثير له في إيجاب الينونة وما دون الأربعة أشهر لا يكسبه حكم الينونة لأن الله تعالى قد جعل له تربص أربعة أشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به إيجاب الفرقه فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الإيلاء وأما قول الحسن بن صالح أنه إذا حلف أن لا يقربها في هذا البيت أنه يكون موليا فلا معنى له لأن الإيلاء كل يمين في زوجة يمنع جماعها أربعة أشهر لا يبحث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنع جماعها هذه المدة لأنه يمكنه الوصول إلى جماعها بغير حنث بأن يقربها في غير ذلك البيت * وقد اختلف أيضا فيمن حلف على أربعة أشهر سواء فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والثوري هو مول فان لم يقربها في المدة حتى مضت بانت بالإيلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان إيلاء أهل الجاهلية السنة والستين فوقت الله تعالى لهم أربعة أشهر فمن كان إيلاءه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعي إذا حلف على أربعة أشهر فليس بمول حتى يحلف على أكثر من ذلك * قال أبو بكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) فجعل هذه المدة تربصا للتي فيها ولم يجعل له التربص أكثر منها فمن امتنع من جماعها باليمين هذه المدة أكسبه ذلك حكم الإيلاء الطلاق ولا فرق بين الحلف على الأربعة الأشهر وبينه على أكثر منها إذ ليس له تربص أكثر من هذه المدة ومع ذلك فإن ظاهر الكتاب يقتضي كونه موليا في حلفه على أربعة أشهر وأقل منها وأكثر منها لأن مدة الحلف غير مذكورة في الآية وإنما خصنا مادونها بدلالة وبقى حكم اللفظ في الأربعة الأشهر وما فوقها * فان قيل إذا حلف على أربعة أشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لأنك توقع الطلاق بمضيها ولا إيلاء هناك * قيل له لا يمتنع لأن مضي المدة إذا كان سببا للإيقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين في حال وقوعه ألا ترى أن مضي الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب أن يكون الحول موجودا في حال الوجوب بل يكون معدوما منقضا وإن من قال لامرأته إن كنت فلانا فانت طالق كانت

هذه يمينا معقودة فان كنهه طلفت في الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضي مدة
الايلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمنع وقوعه واليمين غير موجودة * وقوله تعالى ﴿فَإِنْ قَاوَا﴾
فان الله غفور رحيم * قال ابو بكر النقي في اللغة هو الرجوع الى الشيء ومنه قوله تعالى (حتى
تفي الى امر الله فان قامت فاصلحوا بينهما بالعدل) يعني حتى ترجع من البغي الى العدل الذي
هو امر الله واذا كان النقي الرجوع الى الشيء اقتضى ظاهر اللفظ انه اذا حلف ان لا يجامعها
على وجه الضرر ثم قال لها قد فئت اليك وقد اعرضت عما عزمتم عليه من هجران فراشك
باليمين ان يكون قد فاء اليها سواء كان قادرا على الجماع او عاجزا هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ
الا ان اهل العلم متفقون على انه اذا امكنه الوصول اليها لم يكن فيه الا الجماع * واختلفوا فيمن
آلى وهو مريض او بينه وبينها مسيرة اربعة اشهر او هي رقاء او صغيرة او هو محبوب فقال اصحابنا
اذا فاء اليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك في صحيح ولا تطلق بمضي المدة ولو كان
محرما بالحج وبينه وبين الحج اربعة اشهر لم يكن فيه الا الجماع وقال زفر فيه بالقول وقال
ابن القاسم اذا آلى وهي صغيرة لا يجامع مثلها لم يكن موليا حتى تبلغ الوطء ثم يوقف
بعد مضي اربعة اشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم بن عمرو ولم يروه عن مالك
وقال ابن وهب عن مالك في المولى اذا وقف عند انقضاء الاربعة الاشهر ثم راجع
امرأته انه ان لم يصبها حتى تنقضي عدتها فلا سبيل له اليها ولا رجعة الا ان يكون له عذر
من مرض او سجن او ما شبه ذلك فان ارتجاعه اياها ثابت عليها وان مضت عدتها ثم تزوجها
بعد ذلك فان لم يصبها حتى ينقضي اربعة اشهر وقف ايضا وقال اسماعيل بن اسحاق قال
مالك ان مضى الاربعة الاشهر وهو مريض او محبوس لم يوقف حتى يبرأ لانه لا يكلف
مالا يطيق وقال مالك لو مضت اربعة اشهر وهو غائب ان شاء كفر عن يمينه وسقط عنه
الايلاء قال اسماعيل وانما قال ذلك في هذا الموضع لان الكفارة قبل الحنث جائزة عنده
وان كان لا يستحب ان يكون الا بعد الحنث وقال الاشجعي عن الثوري في المولى اذا كان له
عذر من مرض او كبر او حبس او كانت حائضا او قساء فلينفى بلسانه يقول قد فئت اليك
يجزئه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الاوزاعي اذا آلى من امرأته ثم مرض او سافر
فاشهد على النقي من غير جماع وهو مريض او مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر
عن يمينه وهي امرأته وكذلك ان ولدت في الاربعة الاشهر او حاضت او طرده السلطان فانه يشهد
على النقي ولا ايلاء عليه وقال الليث بن سعد اذا مرض بعد الايلاء ثم مضت اربعة اشهر فانه يوقف
كما يوقف صحيح فاما فاء واما طلق ولا يؤخر الى ان يصح وقال المزني عن الشافعي اذا آلى المحبوب
ففيه بلسانه وقال في الاملاء لا ايلاء على المحبوب قال ولو كانت صبية فآلى منها استؤنفت به اربعة
اشهر بعدما تصير الى حال يمكن جماعها والمحبوس ينفى باللسان ولو احرم لم يكن فيه الا الجماع
ولو آلى وهي بكر فقال لا اقدر على اقتضاها اجل اجل العنين * قال ابو بكر الدليل على انه
اذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيه باللسان قوله (فان قَاوَا فان الله غفور رحيم) وهذا

قد فاء لان النى الرجوع الى النى وهو قد كان ممتنا من وطئها بالقول وهو اليمين فاذا فاء بالقول فقال قد فنت اليك قد رجع عما منع نفسه منه بالقول الى ضده فتناوله العموم وايضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء في المنع من اليمينونة واما تحريم الوطء بالاحرام والحيض فليس بعذر اما الاحرام فلانه كان يفعله ولا يسقط حقها من الوطء واما الحيض والنفس فان الله جعل للمولى تربص اربعة اشهر مع علمه بوجود الحيض فيها واتفق السلف على ان المراد النى بالجماع في حال امكان الجماع فلم يحز ان ينقله عنه الى غيره مع امكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرج من امكانه فصار بمنزلة الاحرام والظهار ونحو ذلك لانه منع من الوطء تحريمه لا بالعجز وتعذره ولان حقها باق في الجماع ويدل على ذلك على انه لو ابانها بجماع وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الايلاء **::** فان قيل اذا كان النى بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاؤها اذ لا تأثير للنى بالقول في اسقاطها **::** قيل له هذا غير واجب من قبل انه جائز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق ألا ترى انه اذا طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وان ترك وطئها وكذلك لو ان رجلا قال لامرأة اجنية والله لا اقربك لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون مولىا في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذا علة في حكم الطلاق فجاز من اجل ذلك ان ينقضي اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وانما شرط اصحابنا في صحة النى بالقول وجود العذر في المدة كلها ومتى كان الوطء مقدورا عليه في شئ من المدة لم يكن فيه عندهم الا الجماع من قبل ان النى بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لثلاث يقع الطلاق بمضى المدة متى قدر على الوطء في المدة بطل النى بالقول كالتيمم اذا اقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد الى اصل فرضه سواء كان وجوده للماء في اول الصلاة او في آخرها كذلك القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم النى بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر في المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الايلاء منها فكان بمنزلة من حلف على اجنية ان لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية ان قربها حنث وان ترك جماعها اربعة اشهر لم تطلق **::** قوله تعالى **وَمَنْ عَزَمَ الطَّلَاقَ فَاِنْ لَمْ يُمْسِكْ يَدَايِهِ فَكُلٌّ مِنْهَا حَرَامٌ** قال ابو بكر اخلف السلف في عزيمة الطلاق اذا لم ينقضي على ثلاثة اوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تين بتولية واختلف عن علي وابن عمر وابي الدرداء فروى عنهم مثل قول الاولين وزوى عنهم انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان ينقضي اليها واما ان يطلقها وهو قول عائشة وابي الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وابي بكر بن عبد الرحمن والزهرى وعطاء وطاوس قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي بتولية

رجعية وذهب أصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا اذا مضت اربعة اشهر قبل ان ينقضي
بانت بتطبيقه وهو قول الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي بما روى
عن ابي الدرداء وعائشة انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان ينقضي واما ان يطلق ويكون تطبيقه
رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعة حتى يطأها في المدة وقال الشافعي ولو عفت
عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل في الجماع اكثر من يوم وقال
الاوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية بمضي المدة
* قال ابو بكر قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يحتمل الوجوه التي
حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتمالها لما تأولوه عليها لانه غير جائز تأويل اللفظ
المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من اهل اللغة والعلمين بما يحتمل من الالفاظ
والمعاني المختلفة وما لا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ
لها ومن جهة اخرى وهي ان هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضا فيما بينهم من غير تكبر
ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك اجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على احد
هذه الوجوه واذا ثبت ذلك احتجنا ان ننظر في الاولى من هذه الاقاويل واشبهها بالحق
فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قبل النفي اليها فسمى
ترك النفي حتى تمضي المدة عزيمة الطلاق فوجب ان يصير ذلك اسماله لانه لم يخل من ان يكون
قوله شرعا او لغة وأي الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومها واجب اذا كانت اسما
الشرع لا تؤخذ الا توقيفاً واذا كان هكذا وقد علمنا ان حكم الله في المولى احد شيئين اما
النفي واما عزيمة الطلاق وجب ان يكون النفي مقصورا على الاربعة الاشهر وانه فائت بمضيها
فتطلق لانه لو كان النفي باقيا لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق ومن جهة اخرى وهو انه
معلوم ان العزيمة انما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا اي عقدت قلبي
على فعله واذا كان كذلك وجب ان يكون مضي المدة اولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لان الوقف
يقضي ايقاع طلاق بالقول اما ان يوقعه الزوج واما ان يطلقها القاضي عليه على قول من
يقول بالوقف واذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة لتركه النفي فيها اولى بمعنى الآية
لان الله لم يذكر ايقاعا مستأنفا وانما ذكر عزيمة فغير جائز ان يزيد في الآية ما ليس فيها
ووجه آخر وهو انه لما قال (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله
غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) اقتضى ذلك احد امرين من في او
عزيمة طلاق لا ثالث لهما والنفي انما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه
قوله تعالى (فان فاؤا) والقضاء للتعقيب يقتضي ان يكون النفي عقيب اليمين لانه جعل النفي
عقيب اليمين لانه جعل النفي لمن له تربص اربعة اشهر واذا كان حكم النفي مقصورا على المدة
ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان يمنع النفي والطلاق جميعا ويدل على
ان المراد النفي في المدة اتفاق الجميع على صحة النفي فيها فدل على انه مراد فيها فصار تقديره

فان فاؤا فيها وكذلك قرى في حرف عبدالله بن مسعود فحصل النى مقصورا عليها دون غيرها
 وتمضى المدة بقوت النى واذا فات النى حصل الطلاق بئذ فان قيل لما قال تعالى (للذين
 يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا) فعطف بالفاء على التربص فى المدة دل على
 ان النى مشروط بعد التربص وبعد مضى المدة وانه متى ما فاء فانما عجل حقا لم يكن عليه
 تعجيله كمن عجل دينا مؤجلا بئذ قيل له لولا ان النى مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها
 وكان يحتاج بعد هذا النى الى فى بعد مضيا فلما صح النى فى هذه المدة دل على انه مراد الله
 بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك ان المراد بالنى انما هو بعد المدة مع قولك
 ان النى فى المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك فى اللفظ كقولك
 انه مراد فى المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزيل عنك ما وصفنا
 من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرج التاجيل من حكم الزوم ولولا ذلك لما صح البيع
 بثن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الأمان على وقت مستقبل لا يصح عقدا لبيع عليه ألا ترى
 انه لو قال بعتك بالف درهم لا يلزمك الا بعد اربعة اشهر كان البيع باطلا والتأجيل الذى
 ذكرت لا يخرج من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل كان
 ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للنى فى الايلاء من قبل ان فوات النى بوجوب الطلاق
 واذا كان النى مرادا فى المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا
 فان قوله تعالى (فان فاؤا) فيه ضمير المولى المبدوء بذكره فى الآية وهو الذى له تربص اربعة
 اشهر والذى يقتضيه الظاهر ايقاع النى عقيب اليقين ودليل آخر وهو قوله (تربص
 اربعة اشهر) كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فلما كانت الينونة
 واقعة بمضى المدة فى تربص الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم تربص الايلاء من وجوه
 احدها انا لو وقفنا المولى لحصل التربص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب
 ولو غاب المولى عن امراته سنة او سنتين ولم ترفع المرأة ولم تطالب بحققها لكان التربص
 غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثانى انه لما كانت الينونة واقعة بمضى
 المدة فى تربص الاقراء وجب مثله فى الايلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل
 واحدة من المدين والوجه الثالث ان كل واحدة من المدين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم
 الينونة فلما تعلق فى احدها بمضيها كانت الاخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه بئذ فان قيل
 تأجيل العين حولا بالاتفاق وتخير امراته بعدمضى الحول اذا لم يصل اليها فى الحول ولم يوجب
 ذلك زيادة فى الاجل كذلك ما ذكرت من حكم الايلاء ايجاب الوقف بعد المدة لا يوجب
 زيادة فيها بئذ قيل له ليس فى الكتاب ولا فى السنة تقدير اجل العين وانما اخذ حكمه من
 قول السلف والذين قالوا انه يؤجل حولا هم الذين خبروها بمضي قبل الوصول اليها ولم
 يوقموا الطلاق قبل مضى المدة ومدة الايلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها
 فالزائد فيها مخالف لحكمه وايضا فان اجل العين انما يوجب لها الخيار بمضي اجل المولى

عديك انما يوجب عليه النفي فان قال افي لم يفرق بينهما ولو قال العين انا اجامعها بعد ذلك لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها * فان قيل لما لم يكن الايلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب ان لا يقع الطلاق * قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف ان لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الايلاء يجوز ان يكون كناية عن الفرقة اذ كان قوله لا اقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان اضعف امرا من غيرها فلا يقع به الطلاق الا بالنضمام امر آخر اليه وهو مضى المدة على التحول الذي يقوله اذ قد وجدنا من الكنايات ما يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بالنضمام معنى آخر اليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله امرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فكذلك لا يمتنع ان يقال في الايلاء انه كناية الا انه اضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر اليه فاما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات لان قذفه اياها بالزنا وتلاعنها لا يصلح ان يكون عبارة عن الينونة بحال وايضا فان اللعان مخالف للايلاء من جهة ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم والا يلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العين ايضا لان تأجيله متعلق بالحاكم والا يلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) انه لما قال سميع عليم دل على ان هناك قولا مسموعا وهو الطلاق * قال ابو بكر وهذا جهل من قائله من قبل ان السميع لا يقتضي مسموعا لان الله تعالى لم يزل سميا ولا مسموع وايضا قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) وليس هناك قول لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتموا لقاء العدو فاذا لقيتهم فاقبوا وعليكم بالصمت وايضا جائز ان يكون ذلك راجعا الى اول الكلام وهو قوله تعالى (للذين يؤولون من نساءهم) فاخبر انه سميع لما تكلم به عليهم بما اضرهم وعزم عليه وبما يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة ان القائلين بالوقف يثبتون هناك معاني اخر غير مذكورة في الآية اذ كانت الآية انما اقتضت احد شيئين من في اطلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف التماسي الزوج على النفي او الطلاق فلم يحز لنا ان تلحق بالآية ما ليس فيها ولا ان تزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدي الى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها فكان اولى ومعلوم ايضا ان الله تعالى انما حكم في الايلاء بهذا الحكم لا يصلح المرأة الى حقتها من الجماع او الفرقة وهو على معنى قوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقول من قال بالوقف يقول ان لم ينفي امره بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعله طلاقا بائنا او رجيا فان جعله بائنا فان صريح الطلاق لا يكون بائنا عند احد فيها دون الثلاث وان جعله رجيا فلا حظ للمرأة في ذلك لانه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لالتزامه طلاقا لا يملك به المرأة بضعها وتصل به الى حقتها * واما قول مالك انه لا يصح رجعت حتى يطأها في المدة

فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال اذا طلقها طلاقا رجيا والطلاق الرجى لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثاني انه اذا منعه الرجعة الا بعد الوطء فقد نفى ان يكون رجيا وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث انه محظور عليه الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها ؟ واما قول من قال انه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها ما قدمنا ذكره في الفصل الذي قبل هذا والثاني ان سائر الفرق الحادثة في الاصول بغير تصريح فانها توجب اليقونة من ذلك فرقة العين واختيار الامة وردة الزوج واختيار الصغيرين قلما لم يكن منه تصريح باقتناع الطلاق وجب ان يكون باثنا ؟ وقد اختلف في ايلاء الذمي فقال أصحابنا جميعا اذا حلف بعق او طلاق ان لا يقربها فهو مول وان حلف بصدقة او حج لم يكن موليا وان حلف بالله كان موليا في قول ابي حنيفة ولم يكن موليا في قول صاحبه وقال مالك لا يكون موليا في شيء من ذلك وقال الاوزاعي ايلاء الذمي صحيح ولم يفصل بين شيء من ذلك وقال الشافعي الذمي كالمسلم فيما يلزمه من الايلاء بلا قال ابو بكر لما كان معلوما ان الايلاء انما يثبت حكمه لما يتعلق بالحث من الحق الذي يلزمه فواجب على هذا ان يصح ايلاء الذمي اذا كان بالعق والطلاق لان ذلك يلزمه كما يلزم المسلم واما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه اذا حث لانه لو اوجبه على نفسه لم يلزمه بايجابه ولانه لا يصح منه فعل هذه القرب لانه لا قرب له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين في اموالهم في احكام الدنيا فوجب على هذا ان لا يكون موليا بحلفه بالحج والعمرة والصدقة والصيام اذ لا يلزمه بالجماع شيء فكان بمنزلة من لم يحلف وقوله تعالى (للذين يؤولون من نساءهم) يقتضى عموم المسلم والكافر ولكننا خصناه بما وصفنا واما اذا حلف بالله تعالى فان ابا حنيفة جمعه موليا وان لم تلزمه كفارة في احكام الدنيا من قبل ان يحكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهي على المسلم بدلالة ان اظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيع اكلها كالمسلم ولو سمي الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم في حكمهما فكذلك الايلاء لانه يتعلق به حكمان احدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه في باب الطلاق ومن الناس من يزعم ان الايلاء لا يكون الا بالحلف بالله عز وجل وانه لا يكون بحلفه بانتماق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لان الايلاء اذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الامور ولا يصل الى جماعها الا بعق او طلاق او صدقة يلزمه وجب ان يكون موليا كخافه بالله لان عموم اللفظ ينظم الجميع اذ كان من حلف بشيء منه فهو مول

فصل في

ومما قيد هذه الآية من الاحكام ما استدله منها محمد بن الحسن على امتناع جواز العقارة قبل الحث فقال لما حكم الله للمولى باحد حكمين من في او عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم

الكفارة على الحنث لسقط الایلاء بغير في ولا عزيمة طلاق لانه ان حنث لا يلزمه بالحنث
شيء ومتى لم يلزم الحانف بالحنث شيء لم يكن مولى وفي جواز تقديم الكفارة اسقاط
حكم الایلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب

باب الاقراء

قال الله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ اختلف السلف في المراد بالقرء
المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وابوموسى هو الحيض
وقالوا هو احق بها ما لم تنسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي
عن ثلاثة عشر رجلا من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الخبر فالخبر منهم ابوبكر وعمر
وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته ما لم تنسل من الحيضة الثالثة وهو قول
سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة اذا دخلت في الحيضة
الثالثة فلا سيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن عباس رواية اخرى
انها اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سيل له عليها ولا تحل للازواج حتى تنسل وقال اصحابنا
جميعا الاقراء الحيض وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن صالح الا ان اصحابنا قد قالوا
لا تنقض عدتها اذا كانت ايامها دون المشرية حتى تنسل من الحيضة الثالثة او يذهب وقت
صلاة وهو قول الحسن بن صالح الا انه قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسلمة وهذا
لم يقله احد ممن جعل الاقراء الحيض غير الحسن بن صالح وقال اصحابنا الذمية تنقض
عدتها باقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهي في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد
انقطاع الدم شيئا آخر وقال ابن شبرمة اذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يمتد
النسل وقال مالك والشافعي الاقراء الاطهار فاذا طغت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت
الرجعة قال ابوبكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الاقراء على المعين من الحيض
ومن الاطهار من وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لانهم
اهل اللغة والمعرفة بمعاني الاسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تأولها فريق على
الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة اخرى ان هذا الاختلاف
قد كان شائعا بينهم مستفيضا ولم ينكر واحد منهم على مخالفه في مقاله بل سوغ له القول
فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسوية الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من ان يكون الاسم
حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فوجدنا اهل اللغة مختلفين
في معنى القرء في اصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك ابوعمر و غلام
نعاب عن نعلب انه كان اذا سئل عن معنى القرء لم يزد هم على الوقت وقد استشهد لذلك
بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مبالغى • على ذى ضمن وضب فارض

له قروء • كقروء الحائض

يعنى وقتا نهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الاعشى

وفى كل عام انت جاشم غزوة • تشد لاقصاها عزيزم عزائكا

مورثة مالا وفى الحى رفعة • لما ضاع فيها من قروء نساكا

يعنى وقت وطئن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال لما ضاع فيها من طهر نساك
وقال الشاعر

كرهت المقر عقربى شليل • اذا هبت لقارنها الرياح

يعنى لوقتها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

تربك اذا دخلت على خلاء • وقد امت عيون الكاشحينا

ذراعى عيطل ادماء بكر • هجان اللون لم تقرأ جينا

يعنى لم تنضم فى بطنها حينئذ ومنه قولهم قريت الماء فى الحوض اذا جمته وقروء الارض اذا جمعت شيا الى شئ وسيرا الى سير ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط اى ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه اقرأت النجوم اذا اجتمعت فى الافق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت فهى مقرى ذكره الاصمى والكسائى والقراء وحكى عن بعضهم انه قال هو الخروج من شئ الى شئ وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عن يوثق به من اهلها وليس فيها ذكرنا من الشواهد ما يلىق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وان كانت حقيقته الوقت فالحيض اولى به لان الوقت انما يكون وقتا لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيا اكثر من عدم الحيض وليس هو شئ حادث فوجب ان يدون الحيض اولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتأليف فالحيض اولى به لان دم الحيض انما يتألف ويجتمع من سائر اجزاء البدن فى حال الحيض فعناء اولى بالاسم ايضا • فان قيل انما يتألف الدم ويجتمع فى ايام الطهر ثم يسيل فى ايام الحيض • قيل له احسنت ان الامر كذلك ودلالته قائمة على ما ذكرنا لانه قد صار القرء اسما للدم الا انك زعمت انه يكون اسما له فى حال الطهر وقلنا يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل اذا للطهر فى تسميته بالقرء لان الطهر ليس هو الدم ألا ترى ان الطهر قد يكون موجودا مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على اصلك فاذا القرء اسم للدم وليس باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا بعد ظهوره لانه لا يتعلق به حكم الا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم يحز كونه فى حال الطهر ان نسميه باسم القرء لان القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وايضا فمن أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه

فيه ثم سيلانه في وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرد ظاهر الكتاب قال الله تعالى (ويعلم ما في الارحام) فاستأثر تعالى بعلم ما في الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم في حال الطهر ثم سيلانه في وقت الحيض وما انكرت ممن قال انما يجتمع من سائر البدن ويسيل في وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون اولى بالحق منك لانا قد علمنا يقينا وجوده في هذا الوقت ولم نعلم وجوده في وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبيننا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم في اللغة فليدل على انه اسم للحيض دون الطهر في الحقيقة وان اطلاقه على الطهر انما هو مجاز واستعارة وان كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها كافية في الدلالة على ان حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء الحقائق التي لا تنفي عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان تنفي عنها في حال وتلزمها في اخرى ثم وجدنا اسم القرء غير متف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينفي عن الطهر لان الطهر موجود في الآية والصغيرة وليستا من ذوات الاقراء علمنا ان اسم القرء للطهر الذي بين الحيضين مجاز وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره اذا كان مجاورا له وكان منه بسبب ألا ترى انه حين جاور الحيض سمي به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على انه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض * ومما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الامة على ان المراد احدهما فلو انهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض اولاهما وذلك لان لغة النبي صلى الله عليه وسلم وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وقال لفاطمة بنت ابي حيش فاذا قبل قرؤك فدعي الصلاة واذا ادبر فاغتسلي وصلى ما بين القرء الى القرء فكان لغة النبي صلى الله عليه وسلم ان القرء الحيض فوجب ان لا يكون معنى الآية الا محمولا عليه لان القرآن لا يحالة نزل بلفظه صلى الله عليه وسلم وهو المين عن الله عز وجل مرادا اللفاظ المحتملة للمعاني ولم يرد لفته بالطهر فكان حمله على الحيض اولى منه على الطهر * ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال طلاق الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال ابو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمرو بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين في عدة الامة وذلك خلاف قول مخالفينا لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين واذا ثبت ان عدة الامة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذا الحديثان وان كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالهما في ان عدة الامة

على النصف من عدة الحرة فاجب ذلك محته * ويدل عليه ايضا حديث ابي سعيد الخدري
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في سبأ او طاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى
تسبري بحبضة ومعلوم ان اصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم
استبراء الامة بالحبضة دون الطهر وجب ان تكون العدة بالحبض دون الطهر اذ كل واحد
منهما موضوع في الاصل للاستبراء او لمعرفة براءة الرحم من الحمل وان كان قد نجب العدة
على الصغيرة والآيسة لان الاصل للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا
يترخص في التي قاربت البلوغ وفي الكيرة التي قد يجوز ان تحبض وترى الدم بترك العدة
فاوجب على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذي ذكرنا * ويدل عليه ايضا قوله تعالى
(واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتمى فعدهن ثلاثة اشهر) فاجب الشهور
عند عدم الحيض فاقامها مقامها فدل ذلك على ان الاصل هو الحيض كما انه لما قال (فلم تحبوا
ماء فميموا) علمنا ان الاصل الذي نقل عنه الى الصبيد هو الماء * ويدل عليه ان الله
حصر الاقراء بعدد يقتضي استيفاء للعدة وهو قوله تعالى (ثلاثة قروء) واعتبار الطهر فيه يمنع
استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه في طهر لم يجامعها فيه فلا بد اذا كان
كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان
طهران وبعض الثالث فلما نعتد استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض
الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية بكمالها وليس هذا كقوله تعالى (الحج اشهر
معلومات) فالمراد شهران وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع
والاقراء محصورة بعدد لا يحتمل الاقل منه ألا ترى انه لا يجوز ان تقول رأيت ثلاثة رجال
ومرادك رجلان وجائز ان تقول رأيت رجلا والمراد رجلان وايضا فان قوله تعالى (الحج
اشهر معلومات) معناه عمل الحج في اشهر معلومات ومراده في بعضها لان عمل الحج لا يستغرق
الاشهر وانما يقع في بعض الاوقات منها فلم يحتاج فيه الى استيفاء العدد واما الاقراء فواجب
استيفاؤها للعدة فان كانت الاقراء الاطهار فواجب ان يستوفي العدد المذكور كما يستغرق
الوقت كله فيكون جميع اوقات الطهر عدة الى انقضاء عددها فلم يحجز الاقتصار به على
مادون العدد المذكور فوجب ان يكون المراد الحيض اذا امكن استيفاء العدد عند ايقاع
طلاق السنة وكما لم يحجز الاقتصار في عدة الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله
تعالى (فعدهن ثلاثة اشهر) كذلك لما ذكر ثلاثة قروء لم يحجز ان تكون اثنتين وبعض الثالث
فان قيل اذا طلقها في الطهر فبقية قرء تام * قيل له فينبغي ان تنقضي عدتها بوجود جزء
من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرأ تاما * فان قيل القرء هو الخروج من حيض الى طهر
او من طهر الى حيض الا انهم قد اتفقوا انه لو طلقها وهي حائض لم يكن خروجها من حيض
الى طهر معتد به قرأ فاذا ثبت ان خروجها من حيض الى طهر غير مراد بقى الوجه الآخر
وهو خروجها من طهر الى حيض ويمكن استيفاء ثلاثة اقراء كاملة اذا طلقها في الحيض

✽ قيل له قول القائل القرء هو خروج من طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من وجوه احدها ان السلف اختلفوا في معنى قوله تعالى (يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فقال منهم قائلون هي الحيض وقال آخرون هي الاطهار ولم يقل احد منهم انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن اجماع السلف وقد انقد الاجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا في معناه في اصل اللغة على ما قدمنا من اقوالهم فيه ولم يقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته ما يوجب احتمال خروجها من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه ان يأتي بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن جهة اخرى وهي انه لو كان القرء اسما للانتقال على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قد سمي به في الاصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له في اصل اللغة وانما هو منقول من غيره فاذا لم يسم شي من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا انه ليس باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثم انتقالها من الحيض الى الطهر قرأ ثانيا ثم انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثالثا فتقضى عدتها بدخولها في الحيضة الثانية اذ ليس بحيض على اصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض الى الطهر دون الانتقال من الطهر الى الحيض ✽ فان قيل الظاهر يقتضيه الا ان دلالة الاجماع منعت منه ✽ قيل له ما انكرت ممن قال لك ان المراد الانتقال من الحيض الى الطهر الا انه اذا طلقها في الحيض لم يمتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة الاجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك في سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكنه الانفصال مما ذكرنا وتعارضنا سقطا وزال الاحتجاج به ✽ فان قيل اعتبار خروجها من طهر الى حيض اولى من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان في انتقالها من طهر الى حيض دلالة على براءة رحمها من الحمل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك لانه قد يجوز ان تحبل المرأة في آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شرا

ومبرا من كل غير حيضة وفساد مرضعة وداء مفيل

يعني ان امه لم تحبل به في بقية حيضها فيقال له قولك انه يجوز ان تحبل به في بقية حيضها قول خطأ لان الحمل لا يجامعه الحيض قال النبي صلى الله عليه وسلم لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرئ بحیضة فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحمل فثبت ان الحمل والحيض لا يجتمعان ومتى حملت المرأة وهي حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود مع الحمل حيضا وانما يكون دم استحاضة واذا كان كذلك فقولك ان خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ واما استشهاده بقول تأبط شرا فانه من المعجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى (ويلعلم ما في الارحام) وقال تعالى (عالم الغيب) يعني انه

استأثر بعلم ذلك دون خلقه وان الخلق لا يعلمون منه الا ما علمهم مع دلالة قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فان ما ذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت العدة بالاقرء انما هي لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لاستبراء فيه لان الحمل طهر وجب ان يكون الاعتبار بالحيض التي هي علم لبراءة الرحم من الحبل اذ ليس في الطهر دلالة عليه وبدل على ان العدة بالاقرء استبراء انها لورأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هي الحبل فدل ذلك على ان العدة لذوات الاقرء انما هي استبراء من الحبل والاستبراء من الحبل انما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس باستبراء والمعنى الآخر ان الطهر مقارن للحبل فدل على ان الاستبراء لا يقع بما يقارنه وانما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب ان تكون العدة بالحيض دون الاطهار • واحتج من اعتبر الاطهار بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعمري حين طلق ابنه امرأته حائضا مرء فليراجمها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء فذلك العدة التي امر الله ان تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على انها بالاطهار احدهما قوله بعد ذكره الطلاق في الطهر فذلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء وذلك اشارة الى الطهر دون الحيض فدل على ان العدة بالاطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى (واحصوا العدة) وذلك عقيب العلق في الطهر فوجب ان يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق • فيقال له اما قولك فذلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء فان اللام قد تدخل في ذلك لحال ماضية ومستقبله ألا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته يعني لرؤية ماضية وقال تعالى (ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها) يعني الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخي ويقولون تأهب للشاء يعني وقتا مستقبلا متراخيا عن حال التأهب واذا كان اللفظ محتملا للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل واذا كان كذلك ووجدنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلية معلومة وان لم تكن مذكورة وذلك في قوله مرء فليراجمها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء فذلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء فاحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الحيضة الماضية فدل ذلك على ان العدة انما هي الحيض وجائز ان يريد حيضة مستقبلية اذ هي معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ باولى بالاعتبار من الحيض لان الحيض في المستقبل وان لم يكن مذكورا فجائز ان يراد به اذا كان معلوما كما انه لم يذكر طهرا بعد الطلاق وانما ذكر طهرا قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق اذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام اليه وارادته باللفظ ومع ذلك فجائز ان تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس اذا في اللفظ دلالة على ان المعبر في الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على انه لو طلقها في آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل ان عدتها ينبغي ان تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ليس في اللفظ

ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فاذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عدتها ثم لم يفرق احد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخيا عنه فاجب ذلك ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقراء دون الطهر * فان قيل الحيضة الماضية غير جائز ان يكون مرادة بالطهر لان ما قبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة * قيل له اذا كانت تعتد به بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) فسماء زوجها قبل النكاح ويلزم مخالفا من ذلك ما لزمنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر الطهر وامره ان يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمي الطهر الذي قبله عدة لانه به تعتد عندك فانا نكرت ان تسمى الحيضة التي قبل الطلاق عدة (٧) اذ كانت بها تعتد * واما قوله تعالى (واحصوا العدة) فان الاحصاء ليس بمختص بالطهر دون الحيض لان كل ذي عدد فالاحصاء يلحقه * فان قيل اذا كان الذي يلي الطلاق هو الطهر وقد امرنا بالاحصاء فاجب ان ينصرف الامر بالاحصاء اليه لان الامر على الفور * قيل له هذا غلط لان الاحصاء انما ينصرف الى اشياء ذوى عدد فاما شئ واحد قبل انضمام غيره اليه فلا عبرة باحصائه فاذا لزوم الاحصاء يتعلق بما يوجد في المستقبل من الاقراء متراخيا عن وقت الطلاق ثم حينئذ الطهر لا يكون اولى به من الحيض اذ كانت سمة الاحصاء تناولهما جميعا وتلحقهما على وجه واحد وايضا فيلزمك على هذا ان تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عدتها بالحيض للزوم الاحصاء عقيبها والذي يليه في هذه الحال الحيض فينبغي ان يكون هو العدة * وقال بعض المخالفين ممن صنف في احكام القرآن قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن كما يقول الرجل كتب لفرقة الشهر معناه في هذا الوقت وهذا غلط لان في هي ظرف واللام وان كانت متصرفة على معان فليس في اقسامها التي تنصرف عليها وتحتملها كونها ظرفا والمعاني التي تنقسم اليها لام الاضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولا م الفعل كقولك له كلام وله حركة ولا م العلة كقولك قام لان زيدا جاء واعطاء لانه سأل ولا م النسبة كقولك له اب وله اخ ولا م الاختصاص كقولك له علم وله ارادة ولا م الاستغاثة كقولك يا بكر وبالد ارم ولا م كي وهو قوله تعالى (وليرضوه وليقرئوا) ولا م العاقبة كقوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) فهذه المعاني التي تنقسم اليها هذه اللام ليس في شئ منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن فينبغي ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها في شهر رجب لم يجز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شئ * فبان بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه * وبما يدل على ان قوله تعالى (واحصوا العدة) لا دلالة فيه على انه الطهر الذي مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع في الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ما تعتد به عند الفريقين بكونه جميعا من حيض او طهر فدل ذلك على انه لا تعلق لايقاع طلاق السنة في وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه انه لو طلقها وهي حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون باحصاء عدتها فدل على انه لا تعلق للزوم الاحصاء ولا لوقت طلاق السنة بكونه هو المعتد به

دون غيره • وقال القائل الذي قدمنا ذكر اعتراضه في هذا الفصل وقد اعتبرتم معنى اهل العراق معاني اخر غير الاقراء من الاغتسال او مضى وقت الصلاة والله تعالى انما اوجب المدة بالاقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة في شيء • فيقال له لم تعتبر غير الاقراء التي هي عندنا وليكن لم يتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه الا باحد معين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهرا بالاتفاق على ما روى عن عمر وعلى وعبدالله وعظماء السلف من بقاء الرجعة الى ان تغتسل او يمضي عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة مناقيا لبقاء حكم الحيض وهذا انما هو كلام في مضى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام في المسئلة في شيء الا ترى انا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت او لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فاللزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل في الزامه واضع للاقراء في غير موضعها • قال ابوبكر رحمه الله وقد افردنا لهذه المسئلة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية • وهذا الذي ذكره الله تعالى من المدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرية دون الامة وذلك لانه لا خلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرية وقد روينا عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم ان عدة الامة على النصف من عدة الحرية وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى في قوله (ثلاثة قروء) هو الحرائر دون الاماء • قوله تعالى • ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن • روى الاعمش عن ابي الضحى عن مسروق عن ابي بن كعب قال كان من الامانة ان اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر في قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن علي انه استخلف امرأة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان • قال ابوبكر لما وعظها بترك الكتان دل على ان القول قولها في وجود الحيض او عدمه وكذلك في الحبل لانها جميعا مما خلق الله في رحمها ولولا ان قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتان ولا كتان لهما فثبت بذلك ان المرأة اذا قالت انا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وانها اذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال اصحابنا انه اذا قال لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طاعت وكان قولها كالينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار او كملت زيدا فقالوا لا يقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الابينة وتصدق في الحيض والطهر لان الله تعالى قد اوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء المدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالينة فكذلك سائر ما تعلق من الاحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا لو قال لها عدي حر ان حضت فقالت

قد حضت لم تصدق لان ذلك حكم في غيرها اعني عتق العبد والله تعالى انما جعل قولها كالبينة في الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن اباحة وطئها او حظره فاما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق عليه ونظير هذه الآية في تصديق المؤمن فيما اؤتمن عليه قوله تعالى (وليلل الذي عليه الحق ولينق الله ربه ولا يخس منه شئ) لما وعظه بترك البخس دل ذلك على ان القول قوله فيه ولولا انه مقبول القول فيه لما كان موعوظا بترك البخس وهو لو يخس لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) دل ذلك على ان الشاهد اذا كتم او اظهر كان المرجع الى قوله فيما كتم وفيما اظهر لدلالة وعظه اياه بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله اصل في ان كل من اؤتمن على شئ فالقول قوله فيه كالمودع اذا قال قد ضاعت الوديعة او قد رددتها وكالمضارب والمبتاجر وسائر المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا ان قوله تعالى (فرها ن مقبوضة) ثم قوله تعالى عطفًا عليه (فان امن بضعكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته ولينق الله ربه) فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لو كان امانة لما عطف الامانة عليه اذ كان الشئ لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * ومن الناس من يقول ان قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) انما هو مقصور الحكم على الحمل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضًا اذا سال ولا يكون حيضًا وهو في الرحم لان الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فادام في الرحم فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا اؤتمان المرأة عليه * قال ابو بكر هذا صحيح اذ الدم لا يكون حيضًا الا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لان وقت الحيض انما يرجع فيه الى قولها اذ ليس كل دم سائل حيضًا وانما يكون حيضًا باسباب اخر نحو الوقت والعادة وبرائة الرحم عن الحمل واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم من جهتها فهي اذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية وكذلك اذا قالت لم ارد ما ولم تنقص عدتي فالقول قولها وكذلك اذا قالت قد اسقطت سقطًا قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالقول قولها وانما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد سال * وفي هذه الآية دلالة على ان الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لانه لو كان كذلك لما اختصت هي بالرجوع الى قولها دوننا لانها وايانا متساوون في التفرقة بين الالوان فدل ذلك على ان دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وانهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم يعلم ذلك الا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من ان وقت الحيض والعادة فيه ومقداره واوقات الطهر انما يعلم من جهتها اذ ليس كل دم حيضًا وكذلك وجود الحمل النافي لكون الدم حيضًا واسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه الى قولها لانا لانعلمه نحن ولا نقف عليه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها * وذكر هشام عن محمد ان قول المرأة مقبول في وجود الحيض وبحكم ببلوغها اذا كانت قد بلغت سنا تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى (ولا يحل لهن

ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) قال محمد ولو قال صبي مرأى قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام او بلوغ سن يكون مثله بالغاً فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها لتعلقه بالاوقات والعادة والمعاني التي لاتعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه لا يتعلق خروج المنى على وجه الدفق والشهوة باسباب اخر غير خروجه ولا اعتبار فيه بوقت ولاعادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى تعلم يقيناً صحة ما قال ومن جهة اخرى ان دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم ان يقضيه بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذ كان ذلك انما هو شيء تعلمه هي دوننا واما الاحتلام فلا يشبه فيه خروج المنى على احد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم نحتاج فيه الى الرجوع الى قوله ﴿ وقوله تعالى ﴿ ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ ليس بشرط في التهي عن الكتمان وانما هو على وجه التأكيد وانه من شرائط الايمان فعليها ان لاتكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا التهي سواء وهو كقوله تعالى ﴿ ولانأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ وقول مريم ﴿ انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا ﴾ قوله تعالى ﴿ وبمولهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ﴾ قد تضمن ضروريا من الاحكام احدها ان مادون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يبطلها واخبار ببقاء الزوجية معه لانه ساء بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر احكام الزوجية مادامت معتدة ودل على ان له الرجعة مادامت معتدة لانه قال ﴿ في ذلك ﴾ يعنى فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على ان اباحة هذه الرجعة مقصورة على حال ارادة اصلاح ولم يردبها الاضرار بها وهو كقوله تعالى ﴿ ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ فان قيل فامعنى قوله تعالى ﴿ احق بردهن في ذلك ﴾ مع بقاء الزوجية وانما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فاما فيما هو في ملكه فلا يصح ان يقال بردها الى ملكه مع بقاء ملكه فيها ﴿ قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز اطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فساء ردا اذ كان رافعا لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى ﴿ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ﴾ وهو بمسك لها في هذا الحال لانها زوجته وانما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التي لو لم تكن الرجعة لكانت مزية للنكاح * وهذه الرجعة وان كانت اباحتها معقودة بشريطة ارادة اصلاح فانه لا خلاف بين اهل العلم انه اذا راجعها مضارا في الرجعة مريدا لتطويل العدة عليها ان رجعت صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى ﴿ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ ثم عقبه بقوله تعالى ﴿ ومن فعل ذلك فقد ظلم نفسه ﴾ فلم تكن الرجعة صحيحة اذا وقعت على وجه الضرر لما كان ظالما لنفسه بفعلها * وقد دلت الآية ايضا على جواز اطلاق لفظ العموم في مسبات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما يشمله في غير ما خص به المعطوف لان قوله تعالى

(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء) عام في المطلقة ثلاثا وفيها دونها لاختلاف في ذلك ثم قوله تعالى (وبمولتهن احق بردهن) حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء) على مادون الثلاث ولذلك نظائر كثيرة في القرآن والسنة نحو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه احسانا) وذلك عموم في الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى (وانجاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم) وذلك خاص في الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم اول الخطاب في الفريقين من المسلمين والكفار والله اعلم بالصواب

باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج

قال الله تعالى ﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ﴾ قال ابو بكر رحمه الله اخبر الله تعالى في هذه الآية ان لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقا وان الزوج يختص بحقه عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ولم يبين في هذه الآية مالكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسرا وقد بينه في غيرها وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وقوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقال تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم) وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فجعل من حقها عليه ان يوفيه صداقها وقال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احدىهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فجعل من حقها عليه ان لا يأخذ مما اعطاها شيئا اذا اراد فراقها وكان النشوز من قبله لان ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى (ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فجعل من حقها عليه ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على ان من حقها القسم بينها وبين سائر نساءه لان فيه ترك اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه ان عليه وطأها بقوله تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعني لا فارعة فتزوج ولا ذات زوج اذ لم يوفها حقها من الوطء ومن حقها ان لا يمسكها ضرارا على ما تقدم من بيانه وقوله تعالى (ولا تمضوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) اذا كان خطابا للزوج فهو يدل على ان من حقها اذا لم يعمل اليها ان لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات اثباتها لها ﴿ ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) فقيل فيه حفظ مائه في رحمتها ولا تحتال في اسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من مال ازواجهن وانفسهن وجائر ان يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء) قد افاد

ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام عليها يقتضى ذلك وقال تعالى (واللاتى تخافون نشوزهن فعضوهن وامجروهن فى المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يدل على ان عليها طاعته فى نفسها وترك النشوز عليه * وقد روى فى حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار بعضها موافق لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن محمد التميمى وغيره قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبدالله قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات فقال اتقوا الله فى النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف * وروى لىث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها اشياء لا تصدق بشئ من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر وعليها الوزر فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته الا باذنه ولا تصوم يوما الا باذنه * وروى مسعر عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة اذا نظرت اليها سرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ثم قرأ (الرجال قوامون على النساء) الآية * قال ابو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى ايجاب التفريق اذا عسر الزوج بنفقها لان الله تعالى جعل لهن من الحق عليهن مثل الذى عليهن فسوى بينهما فغير جائز ان يستيح بضعها من غير نفقة بنفقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد التكاح وبدله هو المهر والوجه الثانى انها لو كانت بدلا لما استحققت التفريق بالآية لانه عقب ذلك بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) فاقضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق التكاح وان يستيح بضعها وان لم يقدر على نفقتها وايضا فان كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها نفسها فى بيته فقد اوجباها عليه مثل ما اوجبا منها له وهو فرض النفقة واثباتها فى ذمته لها فلم تخل فى هذه الحال من ايجاب الحق لها كما اوجبا له عليها * ومما تضمنه قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) من الدلالة على الاحكام ايجاب مهر المثل اذا لم يسم لها مهرا لانه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه فعليه لها مثل ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهى مهر المثل كقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فقد عقل به وجوب قيمة ما يستملكه عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال صلى الله عليه وسلم فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها لها مهر مثل نساها ولا وكس ولا شطط وقوله ايما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فكاحها باطل فان دخل بها فلها

مهر مثل نساها ولاوكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور في الآية وقد دلت الآية ايضا على انه لو تزوجها على انه لامهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط نفى المهر في التكاح وبين من لم يشرط في ايجابه لها مثل الذي عليها * وقوله (وللرجال عليهن درجة) قال ابوبكر مما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) فاخبر بانه مفضل عليها بان جعل قيا عليها * وقوله تعالى (وبما انفقوا من اموالهم) فهذا ايضا مما يستحق به التفضيل عليها وبما فضل به عليها ما الزمها الله من طاعته بقوله تعالى (فان اطعكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ومن درجات التفضيل ما اباحه للزوج من ضربها عند النشوز ومجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تزوج غيره مادامت في حباله او في عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها ان عليها ان تنقل الى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها في الثقلة والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب اخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حديث اسماعيل بن عبد الملك عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لازواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن ابي انس عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذي نفى بيده لو كان من قدمه الى مفرق رأسه قرحة بالقبح والصديد ثم لحته لما دلت حقه * وروى الاعمش عن ابي حازم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعا الرجل امرأته الى فراشه فابت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح وفي حديث حصين بن محصن عن عمه له انها انت النبي صلى الله عليه وسلم فقال اذات زوج انت فقالت نعم قال فابن انت منه قالت ما آلوه الا ما عجزت عنه قال فانظري اين انت منه قائما هو جنتك او نارك * وروى سفيان عن ابي الزبير عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان الا باذنه وحديث الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ان يصمن الا باذن ازواجهن * فهذه الاخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة في الحقوق التي يقتضيها عقد التكاح * وقد ذكر في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) نسخ في مواضع احدها ما رواه مطرف عن ابي عثمان النهدي عن ابي بن كعب قال لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يا رسول الله قد بقي نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحلي فزلت (واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم) الى قوله (واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن) * وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتادة قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فجعل

عدة انطلقت ثلاث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها في العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان (واللأني ينسب من المحيض من نسائكم ان اربتم) فهذه العجوز التي لا تحيض (واللأني لم يحضن) فهذه البكر عدتها ثلاثة اشهر وليس الحيض من امرها في شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) فهذه ايضا ليست من القروء في شيء انما اجلها ان تضع حملها ^ب قال ابو بكر اما حديث ابي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وانما اكثر ما فيه انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن عدة الصغيرة والآيسة والحلي فهذا يدل على انهم علموا خصوص الآية وان الحلي لم تدخل فيها مع جواز ان تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لانه كان جائزا ان يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وانطلقت وهي صغيرة واما الآيسة فقد عقل من الآية انها لم ترد بها لان الآيسة هي التي لا ترجى لها حيض فلا جائز ان يتساولها مراد الآية بحال واما حديث قتادة فانه ذكر ان الآية كانت عامة في اقتضاها ايجاب العدة بالاقراء في المدخول بها وغير المدخول بها وانه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن ان يكون كما قال واما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهي الآيسة والصغيرة فانه اطلق لفظ النسخ في الآية واراد به التخصيص وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من اهل التفسير اطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص قائما اراد قتادة بذكر النسخ في الآية التخصيص لاحقية النسخ لانه غير جائز ورود النسخ الا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز ان تكون الآية مرادة بعدة الاقراء مع استحالة وجودها منها فدل على انه اراد التخصيص وقد يحتمل وجهها على بعد عندنا وهو ان يكون مذهب قتادة ان التي ارتفع حيضها وان كانت شابة تسمى آيسة وان عدتها مع ذلك الاقراء وان طال المدة فيها وقد روى عن عمر ان التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وان كانت شابة وهو مذهب مالك فان كان الى هذا ذهب في معنى الآية فهذه جائز ان تكون مرادة بالاقراء لانها يرجى وجودها منها واما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فان هذا ايضا جائز سائغ لانه لا يمتنع ورود العبارة بان عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وان كانت ممن لا تحيض وهي حامل فجائز ان يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فتسخ بالحمل الا ان ابي بن كعب قد اخبر ان الحامل لم تكن مرادة بعدة الاقراء وانهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فاخبر بانه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فانزل الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقة الا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخرا عنه الا ان يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق واولى الاشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن) لم يرد الا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وان الآية والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآية اذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الاحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخها بعده فكان هذه الآيات وردت معا وترتبت احكامها على ما اقتضاها من استعمالها ونجى العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ

في هذه الآية وهو ما روى الحسين بن الحسن بن عطية عن ابيه عطية عن ابن عباس قال (والمطلقات ية بصن بأنفسهن ثلثة قروء) الى قوله (وبمولتهن احق بردهن في ذلك) وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته كان احق بردها وان طلقها ثلاثا فنسخها هذه الآية (يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) الى قوله (جيلا) وعن الضحاك بن مزاحم (والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلثة قروء) وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فنسخ واستثنى منها فقال (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالكفم عليهن من عدة تعتدونها) وروى فيها وجه آخر وهو ما روى مالك عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقضي عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأته فطلقها حتى اذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تحلين مني ابدا فازل الله تعالى (المطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) فاستقبل الناس المطلاق جديدا من يومئذ من كان منهم طلق او لم يطلق وروى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (وبمولتهن احق بردهن في ذلك) قال في القروء الثلاثة ثم قال المطلاق مرتان لكل مرة قرء فنسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد المطلاق ثلاثا فجعله احق برجعته ما لم ينطلق ثلاثا

باب عدد المطلاق

قال الله عز وجل في المطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان قال ابو بكر قد ذكرت في معناه وجود احدها انه بيان للمطلاق الذي ثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقاتادة والثاني انه بيان لطلاق السنة المندوب اليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر بانه اذا اراد ان يطلقها ثلاثا فعليه تفريق المطلاق فيتضمن الامر بالمطلاق مرتين ثم ذكر بعدهما الثالثة قال ابو بكر فاما قول من قال انه بيان لما سبق معه الرجعة من المطلاق فانه وان ذكر معه الرجعة عقيب فان ظاهره يدل على انه قصد به بيان المباح منه واما ما عدها فمحظور وبين مع ذلك حكمه اذا وقع على الوجه المأمور به بذكر الرجعة عقيب والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق المطلاق وبيان حكم ما يتعلق بايقاع مادون الثلاث من الرجعة انه قال (المطلاق مرتان) وذلك يقتضي التفريق لا محالة لانه لو طلق اثنتين معا لما جاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل الى آخر درهمين لم يحجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه واذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما يتعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المراتين اذ كان هذا الحكم ثابتا في المرة الواحدة اذا طلق اثنتين فثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاعه مرتين ونهى عن الجمع بينهما في مرة واحدة ومن جهة اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للمرتين لكان الواجب حمله على اثبات الحكم في ايجاب الفائدتين وهو الامر بتفريق المطلاق متى اراد

ان يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين وقوله تعالى (الطلاق مرتان) وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) (والوالدات يرضعن اولادهن) وما جرى هذا المجرى مما هو في صيغة الخبر ومعناه الامر والدليل على انه امر وليس بخبر انه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما خبر به لان اخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معا ولو كان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اسما للخبر لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا في الناس من يطلق لاعلى الوجه المذكور في الآية علمنا انه لم يرد الخبر وانه تضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا الايقاع او الاخبار عن المسنون المنسوب اليه منه واولى الاشياء حمله على الامر اذ قد ثبت انه لم يرد به حقيقة الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك يقتضى الايجاب وانما ينصرف الى التدب بدلالة ويكون كما قال صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى والتشهد في كل ركعتين ونسكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الامر بالصلاة على هذه الصفة وعلى انه ان حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالة قائمة على حظر جمع الاثنين او الثلاث لان قوله (الطلاق مرتان) منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شئ من مسنون الطلاق الا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنة ثبت بذلك ان من جمع اثنتين او ثلاثا في كلمة فهو مطلق لغير السنة * فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها ان مسنون الطلاق التفريق بين اعداد الثلاث اذا اراد ان يطلق ثلاثا ومنها ان له ان يطلق اثنتين في مرتين ومنها ان مادون الثلاث تثبت معه الرجعة ومنها انه اذا طلق اثنتين في الحيض وقتنا لان الله قد حكم بوقوعهما ومنها انه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ما روى عن ابن عباس وغيره انهم كانوا يطلقون ماشاؤا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به ما زاد * ففي هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه ايقاع الطلاق وقد بين الله ذلك في قوله تعالى (فطلقوهن امدتهن) وبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله انما طلاق العدة ان تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقودا بوصفين احدهما العدد والاخر الوقت فاما العدد فان لا يزيد في طهر واحد على واحدة واما الوقت فان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها * وقد اختلف اهل العلم في طلاق السنة لذوات الاقراء فقال اصحابنا احسن الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها وان اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثوري وقال ابو حنيفة وبلغنا عن ابراهيم عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا عندهم افضل من ان يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة

وقال مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والاوزاعي
 طلاق السنة ان يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة
 اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيها رواه
 عنه المزني لا يحرم عليه ان يطلقها ثلاثا ولو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة وهي طاهر من غير
 جماع طلقت ثلاثا معا عنه قال ابو بكر فبدأ بالكلام على الشافعي في ذلك فنقول ان دلالة الآية
 التي تلونا ظاهرة في بطلان هذه المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنتين في مرتين فمن اوقع
 الاثنتين في مرة فهو مخالف لحكمها وما يدل على ذلك قوله تعالى (لا تحرموا طيبات
 ما احل الله لكم) وظاهره يقتضي تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطيبات
 والدليل على ان الزوجات قد تساولهن هذا العموم قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم
 من النساء) فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في اباحة
 ايقاع الثلاث في وقت السنة وايقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره ومن جهة
 اخرى من دلائل الكتاب ان الله تعالى لم يبيح الطلاق ابتداء لمن يجب عليها العدة الا مقرونا بذكر
 الرجعة منها قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بمعروف) وقوله تعالى (والمطلقات
 يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن
 بمعروف او سرحوهن بمعروف) او فارقوهن بمعروف فلم يبيح الطلاق المبتدأ لذوات العدد
 الا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من احكام
 الشرع فلم يحز لنا اثباته مسنونا الا على هذه الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد واقل احوال هذا اللفظ حظر خلاف
 ما تضمنته الآيات التي تلونا من ايقاع الطلاق المبتدأ مقرونا بما يوجب الرجعة عنه ويدل عليه
 من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعني عن مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل
 عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليسكها
 حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمسه فقلت
 العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
 احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال اخبرني سالم بن عبد الله
 عن ابيه انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقيظ
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال مره فليراجعها ثم ليسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
 ثم ان شاء طلقها طاهرا قبل ان يمسه فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم في رواية
 الزهري عنه ونافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها ثم يدعها حتى
 تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلق او امسك وروى عن عطاء الخراساني عن الحسن
 عن ابن عمر مثله وروى يونس وانس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر

ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شاء طلق وان شاء امسك
والاخبار الاول اولى لما فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد في قصة واحدة وانما ساق
بعضهم لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا او لئلا يانا
فوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان الشارع صلى الله عليه وسلم قال
ذلك عاريا من ذكر الزيادة وذكره مرة مقرونا بها اذ كان فيه اثبات القول منه في حالين
وهذا مما لا تعلمه فغير جائز اثباته وعلى انه لو كان الشارع صلى الله عليه وسلم قد
قال ذلك في حالين لم يخل من ان يكون المتقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والآخر
متأخرا عنه فيكون ناسخا له وان يكون الذي لازيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة
فيكون ناسخا للاول باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لاسيما وقد
اشار الجميع من الرواة الى قصة واحدة فاذا لم يعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين
احدهما ان كل شئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولا يحكم بتقديم احدهما على
الآخر كالفرق والقوم يقع عليهم اليث وكما نقول في اليعين من قبل رجل واحد اذا
قامت عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معا فكذلك هذان الخبران وجب
الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا مقرونا بالزيادة المذكورة فيه
والوجه الآخر انه قد ثبت ان الشارع قد ذكر الزيادة وانتهى وامر باعتبارها بقوله
مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء لورودها من طرق صحيحة
فاذا كانت ثابتة في وقت واحتمل ان تكون منسوخة بالخبر الذي فيه حذف الزيادة واحتمل
ان تكون غير منسوخة لم يحز لنا اثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت
ذلك وامر الشارع صلى الله عليه وسلم بالفصل بين التغطية الواقعة في الحيض وبين الاخرى
التي امره بايقاعها بحیضة ولم يبيح له ايقاعها في الطهر الذي يلي الحيضة ثبت ايجاب الفصل بين
كل تظليقتين بحیضة وانه غير جائز له الجمع بينهما في طهر واحد لانه صلى الله تعالى عليه
وسلم كما امره بايقاعها في الطهر ونهاه عنها في الحيض فقد امره ايضا بان لا يوقعها في الطهر
الذي يلي الحيضة التي طلقها فيه ولا فرق بينهما في ذلك قدروى عن ابي حنيفة انه اذا
طلقها ثم راجعها في ذلك الطهر جازله ايقاع تغطية اخرى في ذلك الطهر فقد خالف بذلك
ما اردت تأكيد من الزيادة المذكورة في الخبر في قبل له قد ذكرنا هذه المسئلة في الاصول
ومنعه من ايقاع التغطية الثانية في ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل بينهما بحیضة وهذا
هو الصحيح والرواية الاخرى غير معمول عليها وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم في النبي عن ايقاع الثلاث مجموعة بما لا مساغ للتأويل فيه وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا
محمد بن شاذان الجوهري قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق ان عطاه الخراساني
حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبدالله بن عمر انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض ثم اراد
ان يتبعها بتظليقتين اخريين عند القرنين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

فقال يا ابن عمر ما هكذا امر الله انك قد اخطأت السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني رسول الله فراجعها وقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله ارايت لو كنت طلقته ثلاثا اكان لي ان اراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية فاخبر صلى الله عليه وسلم نصا في هذا الحديث بكون الثلاث معصية : فان قيل لما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في سائر اخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذي هو وقت لايقاع طلاق السنة ثم ليطلقها ان شاء ولم يخص ثلاثا مما دونها كان ذلك اطلاقا للثنتين والثلاث معا : قيل له لما ثبت بما قدمنا من ايجاب الفصل بين التلطين بحیضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها لاستحالة ارادته نسخ ما اوجبه بدلا من ايجاب الفصل بينهما وما اقتضاء ذلك من حظر الجمع بين تلطين اذ غير جائز وجود النسخ والنسخ في خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل ألا ترى انه لا يجوز ان يقول في خطاب واحد قد ابحت لكم ذا الثاب من السباع وقد حظرت عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزّه عن فعل العبث واذا ثبت ذلك علمنا ان قوله ثم ليطلقها ان شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء الخطاب وهو ان لا يجمع بين اثنتين في طهر واحد وايضا فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التلطين في طهر واحد لما دل على اباحته لو روده مطلقا عاريا من ذكر ما تقدم لان قوله ثم ليطلقها ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر من واحد وكذلك نقول في نظائر ذلك من الاوامر انما يقتضي ادنى ما يتناول الاسم وانما يصرف الى الاكثر بدلالة كقول الرجل لاخر طلق امرأتى ان الذي يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطلق واحدة لا اكثر منها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لعبد تزوج انه يقع على امرأة واحدة فان تزوج اثنتين لم يحز نكاح واحدة منهما الا ان يقول المولى اردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض الانطلاق واحدة وما زاد عليها فانما ثبت بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والاثنتين في كلمة واحدة قد ورد بثله اتفاق السلف من ذلك ما روى الاعمش عن ابي اسحاق عن ابي الاحوص عن عبدالله انه قال طلاق السنة ان يطلقها تطلق واحدة وهي طاهر في غير جماع فاذا حاض وطهرت طلقها اخرى وقال ابراهيم مثل ذلك وروى زهير عن ابي اسحاق عن ابي الاحوص عن عبدالله قال من اراد الطلاق الذي هو الطلاق فليطلق عند كل طهر من غير جماع فان بداله ان يراجعها راجعها واشهد رجلين واذا كانت الثانية في مرة اخرى فكذلك فان الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) وروى ابن سيرين عن علي قال لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ما ندم احد على امرأة يطلقها وهي طاهر من غير جماع او حاملا قد تبين حملها فاذا بداله ان يراجعها راجعها وان بداله ان يخلى سبيلها خلى سبيلها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا اسماعيل قال اخبرنا

ايوب عن عبدالله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس ف جاء رجل فقال له انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت ابن عباس حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجعل لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وان الله تعالى قال (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) اي قبل عدتهن وعن عمران بن حصين ان رجلا قال له اني طلقت امرأتي ثلاثا فقال ائمت بربك وحرمت عليك امرأتك وابوقلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال لا اري من فعل ذلك الا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا يشككون من طلق امرأته ثلاثا في مقعد واحد وروى عن ابن عمر انه كان اذا أتى رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد اوجه ضربا و فرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن احد من الصحابة خلافة فصار اجماعا في ذلك فان قيل قد روى ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا في مرضه وان ذلك لم يعيب عليه ولو كان جمع الثلاث محظورا لما فعله وتركهم التكثير عليه دليل على انهم رأوه سائعا له في ذلك ليس في الحديث الذي ذكرت ولا في غيره انه طلق ثلاثا في كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه الذي جوز عليه الطلاق وقد بين ذلك في احاديث رواها جماعة عن الزهري عن طلحة بن عبدالله بن عوف ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته بماضر تطليقتين ثم قال لها في مرضه ان اخبريني بطورك لا طلقنك فيين في هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجتمعة وقد روى في حديث فاطمة بنت قيس شيئا بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان بن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن ابي كثير قال حدثني ابوسلمة بن عبدالرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان اباحفص بن المغيرة طلقها وان خالد بن الوليد ونقرا من بني مخزوم اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا نبي الله ان اباحفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثا وانه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لابطاحه ايقاع الثلاث معا بانهم قالوا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه طلقها ثلاثا فلم ينكره وهذا خبر قد اجعل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملي قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن فاطمة بنت قيس انها اخبرته انها كانت عند ابي حفص بن المغيرة وان اباحفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فرعمت انها جاءت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر الحديث قال ابوداود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن ابي حمزة كلهم عن الزهري فيين في هذا الحديث ما اجعل في الحديث الذي قبله انه انما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو اولى لما فيه من الاخبار عن حقيقة الامر والاول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على انه فرقهن على ما ذكر في هذا الحديث الذي قبله ثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف ان جمع الثلاث محظور

❦ فان قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى (الطلاق مرتان) على حظر جمع الاثنين
 في كلمة واحدة انه من حيث دل على ما ذكرت فهو دليل على ان يطلقها في طهر
 واحد مرتين اذ ليس في الآية تفريقهما في طهرين وفيه اباحة تطبيقين في مرتين وذلك
 يقتضي اباحة تفريق الاثنين في طهر واحد واذا جاز ذلك في طهر واحد جاز جمعهما
 بلفظ واحد اذ لم يفرق احد بينهما ❦ قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار يؤدي الى
 اسقاط حكم اللفظ ورفع رأسا وازالة فائدته وكل قول يؤدي الى رفع حكم اللفظ فهو
 ساقط وانما صار مسقطا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله تعالى (الطلاق مرتان)
 قد اقتضى تفريق الاثنين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه وابطاحتك
 تفريقهما في طهر واحد يؤدي الى اباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ
 ومتى حظرتا تفريقهما وجمعهما في طهر واحد وابطاحتك في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ
 بل فيه استعماله على الخصوص في بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق في طهرين
 الى رفع حكمه وانما اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفريق واتفق الجميع على انه
 اذا اوجب التفريق فرقهما في طهرين فخصصا تفريقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع
 استعمال حكم اللفظ ومتى ابحنا التفريق في طهر واحد ادى ذلك الى رفع حكم اللفظ رأسا
 حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود ❦ واحتج من اباح ذلك
 ايضا بحديث عويمر العجلاني حين لاعن النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته فلما فرغا من
 لعانها قال كذبت عليها ان امسكتها هي طالق ثلاثا ففارقها قبل ان يفرق النبي صلى الله عليه
 وسلم بينهما قال فلما لم ينكر الشارع صلى الله عليه وسلم ايقاع الثلاث معا دل على اباحته وهذا
 الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لان من مذهبه ان الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل
 لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه
 ❦ فان قيل فما وجهه على مذهبك ❦ قيل له جائز ان يكون ذلك قبل ان يسن الطلاق للمعدة
 ومنع الجمع بين التطبيقات في طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم وجائز
 ايضا ان تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه ايقاعها بالطلاق واما
 من قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكى عنه مالك بن انس والليث
 والحسن بن حي والاوزاعي فان الذي يدل على اباحة الثلاث في الاطهار المنفرقة قوله تعالى
 (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وفي ذلك اباحة لايقاع الاثنين ولما اتفقا
 على انه لا يجمعهما في طهر واحد وجب استعمال حكمهما في الطهرين وقد روى في قوله
 تعالى (او تسريح باحسان) انه للثالثة وفي ذلك تحيير له في ايقاع الثلاث قبل الرجمة ويدل
 عليه قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) قد انتظم ايقاع الثلاث
 للمعدة وذلك لانه معلوم ان المراد لاوقات المعدة كما بينه الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله يطلقها

طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء. واذا كان المراد به اوقات الاطهار تناول الثلاث كقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها في سائر الايام كذلك قوله (فطلقوهن لعدتهن) لما كان عبارة عن اوقات الاطهار اقتضى تكرار الطلاق في سائر الاوقات وايضا لما جازله ايقاع الطلاق في الظهر الاول لانها طاهر من غير جماع طهرا لم يقع فيه طلاقا جاز ايقاعه في الظهر الثاني لهذه العلة وايضا لما اتفقوا على انه لو راجعها جازله ايقاع الطلاق في الظهر الثاني وحب ان يجوز ذلك له اذ لم يراجعها لوجود المعنى الذي من اجله جاز ايقاعه في الظهر الاول اذ لاحظ للرجعة في اباحة الطلاق ولا في حظره ألا ترى انه لو راجعها ثم جامعها في ذلك الظهر لم يجز له ايقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير في اباحته فوجب ان يجوز له ان يطلقها في الظهر الثاني قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع ^ب فان قيل لا فائدة في الثانية والثالثة لانه ان اراد ان بينها امكنه ذلك بالواحدة بان يدعها حتى تنقضي عدتها وقال تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) وهذا هو الفرق بينه اذا راجعها ولم يراجعها في اباحة الثانية والثالثة اذا راجع وحظرهما اذا لم يراجع ^ب قيل له في ايقاع الثانية والثالثة فوائد بتعجلها لو لم يقع الثانية والثالثة لم تحصل له وهو ان تبين منه بايقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لومات ويتزوج اختها واربعها سواها على قول من يجز ذلك في العدة فلم يخل في ايقاع الثانية والثالثة من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغوا مطرحا وجاز من اجلها ايقاع ما بقى من طلاقها في اوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق

باب ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال

قال ابو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الامصار على ان الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) واتفقوا على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقال على وعبد الله الطلاق بالنساء يعني ان المرأة ان كانت حرة فطلاقها ثلاث حرا كان زوجها او عبدا وانها ان كانت امة فطلاقها اثنتان حرا كان زوجها او عبدا وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان الزوج ان كان عبدا فطلاقه اثنتان سواء كانت الزوجة حرة او امة وان كان حرا فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة او امة وهو قول مالك والشافعي وقال ابن عمر اهما رقيق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان بن ميثاق وقد روى هشيم عن منصور بن زاذان عن عطاء عن ابن عباس قال الامر الى المولى في الطلاق اذن له العبد او لم يأذن ويستلوا هذه الآية (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) روى هشام عن ابي الزبير عن ابي معبد مولى ابن عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا ام لك فانه ليس لك من الامر شيء فاني فقال هي لك فاتخذها فهذا يدل على

انه رأى طلاقه واقعا لولاء لم يقله ارجعها وقوله هي لك يدل على انها كانت امة وجاز ان يكون الغلام حرا لانهما اذا كانا مملوكين فلا خلاف ان رقبتهما ينقص الطلاق * وقد روى في ذلك حديث يدل على انه كان لا يرى طلاق العبد نيا ويرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا علي بن المبارك قال حدثنا يحيى بن ابي كثير ان عمر بن معتب اخبره ان ابا حسن مولى بني نوفل اخبره انه استفتى ابن عباس في مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم اعتقا بعد ذلك هل يصلح له ان يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابوداود وقد سمعت احمد بن حنبل قال قال عبد الرزاق قال ابن المبارك لعمر من ابو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال ابوداود وابو حسن هذا روى عنه الزهري وكان من الفقهاء * قال ابوبكر وهذا الحديث يرد الاجماع لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقهاء انهما اذا كانا مملوكين انهما تحرم بالاثنتين ولا تحل له الا بعد زوج * والذي يدل على ان الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الامة هذين الحديثين في نقصان العدة وان كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع ولم يفرق الشارع في قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا او عبدا فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج * ودليل آخر وهو انه لما اتفق الجميع على ان الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار في نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب ان يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه انه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وان كان حرا اذا كانت الزوجة امة ألا ترى انه اذا اراد تفريق الثلاث عليها في اطهار متفرقة لم يمكنه ايقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفي ذلك دليل على انه غير مالك للثلاث اذا كانت الزوجة امة والله اعلم

ذكر الحجاج لايقاع الطلاق الثلاث معا

قال ابوبكر قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) الآية يدل على وقوع الثلاث معا مع كونه منها عنها وذلك لان قوله (الطلاق مرتان) قد ابان عن حكمه اذا وقع اثنتين بان يقول انت طالق انت طالق في طهر واحد وقد بينا ان ذلك خلاف السنة فاذا كان في مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الاثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو اوقعهما معا لان احدا لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الاثنتين ولم يفرق بين ايقاعهما في طهر واحد او في اطهار فوجب الحكم بايقاع الجميع

على أى وجه اوقعه من مسنون او غير مسنون ومباح او محظور : فان قيل قدمت بديا
 فى معنى الآية ان المراد بها بيان المندوب اليه والمأمور به من الطلاق وإيقاع الطلاق الثلاث معا
 خلاف المسنون عندك فكيف تحتاج بها فى إيقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها
 على هذا الوجه : قيل له قد دلت الآية على هذه المعاني كلها من إيقاع الاثنين والثلاث لغير
 السنة وان المندوب اليه والمسنون تفريقها فى الاطهار وليس يمنع ان يكون مراد الآية
 جميع ذلك ألا ترى انه لو قال طلقوا ثلاثا فى الاطهار وان طلقتم جميعا معا وقمن كان جائزا
 واذا لم يتاف المعيان واحتملتها الآية وجب حملها عليهما : فان قيل معنى هذه الآية محمول
 على ما بينه بقوله (فطلقوهن لعدتهن) وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو ان يطلقها
 فى ثلاثة اطهار ان اراد إيقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه : قيل له نستعمل
 الآيتين على ما تقتضيهما من احكامهما فنقول ان المندوب اليه المأمور به هو الطلاق للعدة على
 ما بينه فى هذه الآية وان طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقمن لما اقتضته الآية الاخرى وهى
 قوله تعالى (الطلاق مرتان) وقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) اذ ليس فى قوله
 (فطلقوهن) نفي لما اقتضته هذه الآية الاخرى على ان فى فحوى الآية التى فيها ذكر الطلاق للعدة
 دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) الى قوله تعالى
 (وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) فلو لا انه اذا طلق لغير العدة وقع ما
 كان ظالما لنفسه بإيقاعه ولا كان ظالما لنفسه بطلاقه وفى هذه الآية دلالة على وقوعها اذا طلق
 لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى فى نسق الخطاب (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) يعنى والله
 اعلم انه اذا اوقع الطلاق على ما امره الله كان له مخرجا مما اوقع ان لحقه ندم وهو الرجعة
 وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال للسائل الذى سأله وقد طلق ثلاثا ان الله يقول
 (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت
 منك امرأتك ولذلك قال على بن ابي طالب كرم الله وجهه لو ان الناس اصابوا حدا الطلاق
 ما ندم رجل طلق امرأته : فان قيل لما كان عاصيا فى إيقاع الثلاث معا لم يقع اذ ليس هو الطلاق
 المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بان يطلق امرأته ثلاثا فى ثلاثة اطهار لم يقع اذا جمعهم فى طهر
 واحد : قيل له اما كونه عاصيا فى الطلاق فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف
 ومع ذلك فان الله جعل الظهار منكرا من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه
 عاصيا لا يمنع لزوم حكمه والانسان عاص لله فى رده عن الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم
 حكمه وفراق امرأته وقد نهى الله عن مراجعتها ضرارا بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا
 لتعتدوا) فلو راجعها وهو يريد ضرارها ثبت حكمها وصحت رجعتها واما الفرق بينه وبين
 الوكيل فهو ان الوكيل انما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك ما يوقعه
 ألا ترى انه لا يتعلق به شئ من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه
 وانما يصح إيقاعه لغيره من جهة الامر اذ كانت احكامه تتعلق بالامر دونه لم يقع متى

خالف الامر واما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهي في طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا في الظهار والرجعة والردة وسائر ما يكون به عاصيا ألا ترى انه لو وطئ ام امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته * وهذا المعنى الذى ذكرناه من حكم الزوج في ملكه للثلاث من الوجوه التى ذكرنا يدل على انه اذا اوقعهن معا وقع اذ هو موقع للملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذى ذكرنا سنده حين قال أرأيت لو طلقها ثلاثا أكان لى ان اراجعها فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا كانت تبين ويكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيده عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن ابيه عن جده انه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما اردت بالبتة قال واحدة قال الله قال الله قال هو على ما اردت فلو لم تقع الثلاث اذا ارادها لما استحلقة بالله ما اراد الا واحدة وقد تقدم ذكر اقوال السلف فيه وانه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلاث معا وان كانت معصية * وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه قال كان الحجاج بن ارطاة خشنا وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشئ وقال محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الى الواحدة واحتج بما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فساله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقها فقال طلقها ثلاثا قال في مجلس واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فرجعها وبما روى ابو عاصم عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم ان الثلاث كانت على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وابى بكر وصدرنا من خلافة عمر ترد الى الواحدة قال نعم * وقد قيل ان هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك بن الحارث ومحمد بن اياس والعمان بن ابي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثا انه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث ابي الصهباء على غير هذا الوجه وهو ان ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وابى بكر وصدرنا من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا انهم انما كانوا يطلقون ثلاثا فاجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال اخبرني عياش بن عبد الله الفهري عن ابن شهاب عن سهل بن سعد ان عويمرا العجلاني لما لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا فطلقها ثلاثا قبل ان يأمره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانفذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق بوجوب ايقاع الطلاق في الحيض وان كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يبعد خلافة انه لا يقع اذا طلق في الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع

عبدالرحمن بن ايمن مولى عروة يسأل ابن عمر وابو الزبير يسمع فقال كيف ترى في رجل
 طلق امرأته حائضا فقال طلق ابن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان عبدالله طلق وهي حائض فقال فردها
 على ولم يرها شيئا وقال اذا طهرت فليطلق اوليس لك **ب** قبل له هذا غلط فقد رواء جماعة عن ابن
 عمر انه اعتد بتلك التولية من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا
 القعني قال حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت
 عبدالله بن عمر قال قلت لرجل طلق امرأته وهي حائض قال تعرف عبدالله بن عمر قلت نعم قال
 فانه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي صلى الله عليه وسلم فسأله فقال مره فليراجعها
 ثم ليطلقها في قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فله أرايت ان يحجز واستحقم فهذا خبر
 ابن عمر في هذا الحديث انه اعتد بتلك التولية ومع ذلك فقد روى في سائر اخبار ابن
 عمر ان الشارع امره بان يراجع امرأته ولو لم يكن الطلاق واقعا لما احتاج الى الرجعة وكانت لا تصح
 رجعة لانه لا يجوز ان يقال راجع امرأته ولم يطلقها اذ كانت الرجعة لا تكون الا بعد الطلاق
 ولو صح ما روى انه لم يره شيئا كان معناه انه لم يبينها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجة **ب** قوله
 تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابوبكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال
 (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) اقتضى ذلك كون الامساك المذكور
 بعد الطلاق وهذا الامساك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجه
 بالفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة امساكا لبقاء الكاح بها بعد مضي ثلاث حيض
 ورفع حكم اليئونة المتعلقة بانقضاء العدة وانما اباح له امساكا على وصف وهو ان يكون
 بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويعمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره في قوله
 تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا تعتدوا) وانما اباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى راجع بغير
 معروف كان عاصيا فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا تعتدوا) ومن
 يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلو لا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظلما بها وفي قوله تعالى
 (فامساك بمعروف) دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لان الامساك على التكاح انما هو الجماع
 وتوابعه من اللبس والقبلة ونحوها والدليل عليه ان من يحرم عليه جماعها تحريما مؤبدا لا يصح له
 عقد الكاح عليها فدل ذلك على ان الامساك على الكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممكالتها
 وكذلك اللبس والقبلة للشهوة والنظر الى الفرج بشهوة اذ كانت صحة عقد الكاح مختصة باستباحة
 هذه الاشياء متى فعل شيئا من ذلك كان ممكلا لها بعموم قوله تعالى (فامساك بمعروف) واما
 قوله (او تسريح باحسان) فقد قيل فيه وجهان احدهما ان المراد به التالة وروى عن النبي
 صلى الله عليه وسلم حديث غير ثابت من طريق الثقل ورواه الظاهر ايضا وهو ما حدثنا
 عبدالله بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبدالرزاق
 قال اخبرنا الثوري عن اسماعيل بن سميع عن ابي رزين قال قال رجل يا رسول الله اسمع الله

يقول (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) فابن الثالثة قال التسريح باحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدي والضحاك انه تركها حتى تنقضي عدتها وهذا التأويل اصح اذ لم يكن الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ثابتا وذلك من وجوه احدها ان سائر المواضع الذي ذكره الله فيها عقيب الطلاق الامساك والفراق فانما اراد به ترك الرجعة حتى تنقضي عدتها منه ب قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) والمراد بالتسريح ترك الرجعة اذ معلوم انه لم يرد فامسكوهن بمعروف او طلقوهن واحدة اخرى ومنه قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف) ولم يرد به ايقاعا مستقبلا وانما اراد به تركها حتى تنقضي عدتها والجهة الاخرى ان الثالثة مذكورة في نسق الخطاب في قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاذا كانت الثالثة مذكورة في صدر هذا الخطاب مفيدة للينونة الموجبة للتحريم الا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى (او تسريح باحسان) على فائده مجددة وهي وقوع الينونة بالاثنتين بعد انقضاء العدة وايضا لما كان معلوما ان المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من ايقاع الطلاق بلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة لما بان عن المقصد في ايقاع التحريم بالثلاث اذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع الينونة المحرمة لها الا بعد زوج وانما علم التحريم بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فوجب ان لا يكون قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة وايضا لو كان التسريح باحسان هو الثالثة لوجب ان يكون قوله تعالى (فان طلقها) عقيب ذلك هي الرابعة لان الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره ثبت بذلك ان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو تركها حتى تنقضي عدتها ب قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد في شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا لان النكاح هو الوطء في الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الاجتزاء والاقتصار على الكتابة المفهومة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار مستفيضة في انها لا تحل للاول حتى يطأها الثاني منها حديث الزهري عن عروة عن عائشة ان رفاعة القرظي طلق امرأته ثلاثا فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبدالرحمن بن الزبير وانه يا رسول الله مامعه الا مثل هدية التوب فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعليك تريد ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عيسيتك وروى ابن عمر وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ولم يذكر قصة امرأة رفاعة وهذه اخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهي عندنا في حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك الا شئ

يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال أنها تحمل للاول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم تعلم احدا تابعه عليه فهو شاذ * وقوله تعالى (حتى تسكن زوجا غيره) غاية التحريم الموقف بالثلاث فاذا وطئها الزوج الثاني ارتفع ذلك التحريم الموقف وبقى التحريم من جهة انها تحت زوج كسائر النساء الاجنيات فتى فارقها الثاني وانقضت عدتها حلت للاول وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يترابعا) مرتب على ما اوجب من العدة على المدخول بها في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) ونحوها من الآي الحاطرة للنكاح في العدة وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يترابعا) نص على ذكر الطلاق ولا خلاف ان الحكم في اباحتها للزوج الاول غير مقصور على الطلاق وان سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت او ردة او تحريم بمنزلة الطلاق وان كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة ايضا على جواز النكاح بغير ولى لانه اضاف التراجع اليهما من غير ذكر الولى وفيه احكام اخر تذكرها عند ذكرنا لاحكام الخلع بعد ذلك ولكننا قدما ذكر اثالة لانه يتصل به في المعنى يذكر الاثنين وان تحللها ذكر الخلع وبالله التوفيق

باب الخلع

قال الله تعالى ولا يجمل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيموا حدود الله * فحظر على الزوج بهذه الآية ان يأخذ منها شيئا مما اعطاها الا على الشريطة المذكورة وعقل بذلك انه غير جائز له اخذ ما لم يعطها وان كان المذكور هو ما اعطاها كما ان قوله تعالى (ولا تقل لها اف) قد دل على حظر ما فوقه من ضرب او شتم وقوله تعالى (الا ان يخافا ألا يقيموا حدود الله) قال طساوس يعني فيما افترض على كل واحد منهما في العشرة والصحة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو ان تقول المرأة والله لا اغتسل لك من جنبه وقال اهل اللغة الا ان يخافا معناه الا ان يظنا وقال ابو محجن الثقفي انشد الفراء رحمه الله تعالى

اذا مت فادفني الى جنب كرمه * تروى عظامي بعد موتى عروقها
ولا تدفني بالعراء فاني * اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

وقال آخر

انا في كلام عن نصيب يقوله * وما خفت يا سلام انك عاينى

يعني ما ظننت وهذا الخوف من ترك اقامة حدود الله على وجهين اما ان يكون احدهما سبب الخلع او جميعا فيفضى بهما ذلك الى ترك اقامة حدود الله فيما ازم كل واحد منهما من حقوق النكاح في قوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) واما ان يكون احدهما مبغضا للآخر فيصعب

عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك الى مخالفة امر الله في تقصيره في الحقوق التي تلزمه وفيما
الزم الزوج من اظهار الميل الى غيرها في قوله تعالى (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة)
فاذا وقع احدهذين واشفقا من ترك اقامة حدود الله التي حدها لهما حل الخلع وروى جابر
الجلي عن عبد الله بن يحيى عن علي كرم الله وجهه انه قال كملت اذا قالتين المرأة حل له ان يأخذ الفدية
اذا قالت له لا اطيع لك امرا ولا ابرك قسما ولا اغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن ابراهيم
قال لا يحل للرجل ان يأخذ الفدية من امرأته الا ان تعصيه ولا تبرله قسما واذا فعلت ذلك
وكان من قبلها حلت له الفدية وان ابى ان يقبل منها الفدية وابت ان تعطيه بعثا حكيمين حكما
من اهله وحكما من اهلها وذكر علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال تركها اقامة حدود الله
استخفا بمحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا ابرك قسما ولا اطألك مضجعا ولا اطيع لك
امرا فاذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا يأخذ اكثر مما اعطاها شيئا ويحلى سبيلها
وان كانت الاساءة من قبلها ثم قال (فان طين لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هيا مريا)
يقول ان كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هيا مريا كما قال الله تعالى * وقد اختلف في نسخ هذه
الآية فروى حجاج عن عتبة بن ابي الصهباء قال سألت بكر بن عبد الله عن رجل يريد منه
امرأته الخلع قال لا يحل له ان يأخذ منها شيئا قلت له يقول الله في كتابه (فلا جناح عليهما
فيما اقتدت به) قال هذه نسخت بقوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احدهما
قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) وروى ابو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء رأيت اذا كانت له
طامة مسيئة فدعاها الى الخلع أيحل له قال لا اما ان يرضى فيمسك واما ان يسرح * قال
ابوبكر وهو قول شاذ يردّه ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ومع ذلك فليس في قوله
(وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى (فان خضم الايقيا
حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به) لان كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال
مذكورة فيها فانما حظر الخلع اذا كان التشوّر من قبله واراد استبدال زوج مكان زوج غيرها
واباحه اذا خاف ان لا يقيا حدود الله بان تكون مبنية له او سببة الخلق او كان هوس الخلق
ولا يقصد مع ذلك الاضرار بهما لئلا يخاف ان لا يقيا حدود الله في حسن العشرة وتوقية
ما ألزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس في احدهما ما يعترض به
على الاخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها ايضا اذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه
وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض ما آتيتموهن) اذا كان خطابا للزوج
فانما حظر عليهم اخذ شيء من مالها اذا كان التشوّر من قبله قاصدا للضرار بها الا ان يأتي
بفاحشة مينة فقال ابن سيرين وابوقلابة يعني ان يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهري
وعمر بن شبيب ان الخلع لا يحل الا من الناصر فليس في شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها
مستعمل والله اعلم

ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الامصار فيما يحل اخذه بالخلع

روى عن علي رضي الله عنه انه كره ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وابراهيم والحسن رواية اخرى انه جائز له ان يخلعها على اكثر مما اعطاها ولو بمقاصها وقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد اذا كان النشوز من قبلها حل له ان يأخذ منها ما اعطاها ولا يزاد وان كان النشوز من قبله لم يحل له ان يأخذ منها شيئا فان قعل جاز في القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المباشرة اذا كانت من غير اضرار منه وان كانت على اضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك اذا علم ان زوجها اضربها وضيق عليها وانه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك انه جائز للرجل ان يأخذ منها في الخلع اكثر مما اعطاها ويحل له وان كان النشوز من قبل الزوج حل له ان يأخذ ما اعطته على الخلع اذا برضيت بذلك ولم يكن في ذلك ضرر منه لهما وعن الليث نحو ذلك وقال الثوري اذا كان الخلع من قبلها فلا بأس ان يأخذ منها شيئا واذا كان من قبله فلا يحل له ان يأخذ منها شيئا وقال الاوزاعي في رجل خالع امرأته وهي مريضة ان كانت ناشزة كان في ثلثها وان لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وان خالعها قبل ان يدخل بها على جميع ما اصدقها ولم يتبين منها نشوز انهما اذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل ان يدخل بها فلا ارى بذلك بأسا وقال الحسن بن حي اذا كانت الاساءة من قبله فليس له ان يخلعها بقليل ولا كثير واذا كانت الاساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له ان يخلعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتي وقال الشافعي اذا كانت المرأة مائة ما يجب عليها لزوجها حلت القدية للزوج واذا حل له ان يأكل ما طابت به نفسا على غير فراق حل له ان يأكل ما طابت به نفسا وتأخذ الفراق به ب قال ابو بكر قد انزل الله تعالى في الخلع آيات منها قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتانا وانما مينا) فهذا يمنع اخذ شيئا منها اذا كان النشوز من قبله فلذلك قال اصحابنا لا يحل له ان يأخذ منها في هذه الحال شيئا * وقال تعالى في آية اخرى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيموا حدود الله) فإباح في هذه الآية الاخذ عند خوفهما ترك اقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها او كان ذلك منهما فيباح له اخذ ما اعطاها ولا يزاد والظاهر يقتضي جواز اخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة * وقال تعالى في آية اخرى (لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرياتهن ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) قيل فيه انه خطاب للزوج وحظر به اخذ شيئا مما اعطاها الا ان تأتي بفاحشة مبينة قيل فيها انها هي الزنا وقيل فيها انها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به) * وقال تعالى في آية اخرى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما

من اهلها وحكما من اهلها) وسنذكر حكمها في مواضعها ان شاء الله تعالى * وذكر الله تعالى
 اباحة اخذ المهر في غير هذه الآية الا انه لم يذكر حال الخلع في قوله (وآتوا النساء صدقاتهن
 نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هيا مريا) وقال (وان طلقتموهن من قبل
 ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
 عقدة النكاح) وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى احكامها فقلنا اذا كان النشوز من قبله
 لم يحل له اخذ شيء منها بقوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئا) وقوله تعالى (ولا تمضوا
 لذهبوا ببعض ما آتيتموهن) واذا كان النشوز من قبلها او خافا لسوء خلقها او بقض كل واحد منهما
 لصاحبه ان لا يقيا جازله ان يأخذ ما اعطاها لا يزدد وكذلك (ولا تمضوا لذهبوا
 ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) وقد قيل فيه الا ان تنشز فيجوز له عند ذلك
 اخذ ما اعطاها * واما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هيا مريا)
 فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيئة من نفسها به وقول من قال انه لما جاز
 اخذ مالها بغير خلع فهو جائز في الخلع خطأ لان الله تعالى قد نص على الموضوعين في احدهما
 بالخطر وهو قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) وقوله تعالى (ولا يحل
 لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) وفي الآخر بالاباحة
 وهو قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هيا مريا) فقول القائل لما
 جاز ان يأخذ مالها بطيئة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب * وقد
 روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود
 قال حدثنا القعني عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن
 حبيبة بنت سهل الانصارية انها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس وان رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم خرج الى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس فقال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه قالت انا حبيبة بنت سهل قال ماشأئك قالت لا انا ولا ثابت بن
 قيس لزوجها فلما جاء ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ماشاء الله ان
 تذكر فقالت حبيبة يا رسول الله كل ما اعطاني عندي فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 ثابت خذ منها فاخذ منها وجلست في اهلها وروى في الفاظ مختلفة في بعضها خل سبيلها
 وفي بعضها فارقتها * وانما قالوا انه لا يسه ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها لما حدثنا عبد الباقي بن
 قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن ابي سمينة قال حدثنا
 الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امرأته الى النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تردين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم اما الزيادة فلا * وقال اصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر
 الآية وانما جاز تخصيص هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل ان قوله تعالى (فان ختم الاقيا
 حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به) لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى

عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) محتمل لمعان على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد وهو كقوله تعالى (اولاستم النساء) وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به * وانما قال اصحابنا اذا خلعها على اكثر مما اعطاها او خلعها على مال والنشوز من قبله ان ذلك جائز في الحكم وان لم يسمعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل انها اعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وايضا فان النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وانما يتعلق بمعنى في غيره وهو انه لم يعطها مثل ما اخذ منها ولو كان قد اعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروها فلما يتعلق النهي بمعنى في غير العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند اذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقى الركبان ونحو ذلك وايضا لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على اكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جائز ان تضمنه المرأة باكثر من مهر مثلها لانه بدل من البضع في الحالين * فان قيل لما كان الخلع فسحا لعقد النكاح لم يحجز باكثر مما وقع عليه العقد كما لا يحجز الاقالة باكثر من الثمن * قيل له قولك ان الخلع فسح للعقد خطأ وانما هو طلاق مبتدأ كهو لو لم يشترط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف انه ليس بمنزلة الاقالة لانه لو خلعها على اقل مما اعطاها جاز بالاتفاق والاقالة غير جائزة باقل من الثمن ولا خلاف ايضا في جواز الخلع بغير شيء * وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين ان الخلع لا يجوز الا عند السلطان وقال سعيد بن جبير لا يكون الخلع حتى يعطها فان اعطت والا هجرها فان اعطت والا ضربها فان اعطت والا ارتفعوا الى السلطان فيمت حكمها من اهلها وحكمها من اهلها فيردان ما يسمعان الى السلطان فان رأى بعد ذلك ان يفرق فرق وان رأى ان يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهرى في آخرين ان الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد اول من رد الخلع دون السلطان * ولا خلاف بين فقهاء الامصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى (ولا جناح عليهما فيما افتدت به) وقال تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فاباح الاخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت بن قيس اتردين عليه حديثه فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك ايضا لانه لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان او ابيا اذا علم انهما لا يقيان حدود الله لم يسئلها النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديثه وان ابيا او واحد منهما كما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للملاعن خل سيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين كما قال

في حديث آخر لاسيل لك عليها ولم يرجع ذلك الى الزوج ثبت بذلك جواز الخلع دون
السلطان ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة
من نفسه * وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق ام ليس بطلاق فروى عن عمر وعبد الله
وعثمان والحسن وابي سلمة وشريح وابراهيم والشعبي ومكحول ان الخلع تطليقة بائنة
وهو قول فقهاء الامصار لاخلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس انه ليس بطلاق
حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا ابوالوليد قال حدثنا
شعبة قال اخبرني عبد الملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوسا عن الخلع فقال ليس بشئ قلت
لا تزال تحدثنا بشئ لانعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين
وخلع ويقال هذا مما اخطأ فيه طاوس وكان كثيرا لخطأ مع جلالة وفضله وصلاحه يروى
اشياء منكورة منها انه روى عن ابن عباس انه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روى
من غير وجه عن ابن عباس ان من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه ثلاث قالوا وكان
ايوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس وذكر ابن ابي نجيح عن طاوس انه قال الخلع ليس بطلاق
قال فانكره عليه اهل مكة فجمع ناسا منهم واعتذر اليهم وقال انما سمعت ابن عباس يقول
ذلك * وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا ابو همام
قال حدثنا الوليد عن ابي سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن ابي عبد الرحمن قال
سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلع تطليقة
ويدل على انه طلاق قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشزت عليه
امرأته خل سيلها وفي بعض اللفاظ فارقتها بعد ما قال للمرأة ردى عليه حديثه
فقال قد فعلت ومعلوم ان من قال لامرأته قد فارقتك او قد خليت سبيلك ونيت الفرقه انه
يكون طلاقا فدل ذلك على ان خلعه اياها بامر الشارع كان طلاقا وايضا لاخلاف انه
لو قال لها قد طاقنتك على مال او قد جعلت امرك اليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال لها
قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقه كان طلاقا كذلك اذا خلعه بمال * فان قيل اذا قال
بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة في البيع فتكون فسخا لا بيعا مبتدأ * قيل له لاخلاف في جواز
الخلع بغير مال وعلى اقل من المهر والاقالة لا تجوز الا بالثمن الذي كان في المقصد ولو كان
الخلع فسخا كالاقالة لما جاز الا بالمهر الذي تزوجها عليه وفي اتفاق الجميع على جوازه بغير مال
وباقل من المهر دلالة على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لا فرق بينه وبين قوله قد
طلقتك على هذا المال * وما يحتج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لما قال (الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا
مما آتيتهموهن شيئا) الى ان قال في نسق التلاوة (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره) فثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على ان الخلع ليس بطلاق اذ لو كان طلاقا لكانت هذه
رابعة لانه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع * وهذا ليس عندنا على هذا التقدير

وذلك لان قوله تعالى (الطلاق مرتان) افاد حكم الاثنين اذا اوقعهما على غير وجه الخلع
واثبت معهما الرجعة بقوله تعالى (فامساك بمعروف) ثم ذكر حكمهما اذا كانتا على وجه الخلع
وابان عن موضع الحظر والاباحة فيهما والحال التي يجوز فيها اخذ المال اولا يجوز ثم عطف على
ذلك قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فعاد ذلك الى الاثنين
المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع اخرى فاذا ليس فيه دلالة على ان الخلع
بعد الاثنين ثم الرابعة بعد الخلع * وهذا مما يستدل به على ان المختلة يلحقها الطلاق لانه لما اتفق
فقهاء الامصار على ان تقدير الآية وترتيب احكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع
وحكم الله بصحة وقوعها وحرمتها عليه ابدا الا بعد زوج فدل ذلك على ان المختلة يلحقها
الطلاق ما دامت في العدة * ويدل على ان الثالثة بعد الخلع قوله تعالى في نسق التلاوة
(فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيا حدود الله) عطفنا على ما تقدم ذكره
وقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيميا حدود الله)
فاباح لهما التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ما كانا عليه من الخوف لترك اقامة
حدود الله لانه جائز ان ينكما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفه فدل
ذلك على ان هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع * وقوله تعالى (ان ظنا ان يقيا حدود الله) يدل
على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لانه علق الاباحة بالظن * فان قيل قوله تعالى
(فلا تحل له من بعد) عائد على قوله (الطلاق مرتان) دون الفدية المذكورة بعدها
* قيل له هذا يفسد من وجوه احدها ان قوله (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن
شيئا) خطاب مبتدأ بعد ذكر الاثنين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان
كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)
وجب ان يكون مرتبا على الفدية لان الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنين المبدوء
بذكرهما وترك عطفه على ما يليه الا بدلالة تقتضي ذلك وتوجه كما تقول في الاستثناء بلفظ
التخصيص انه عائد على ما يليه ولا يرد على ما تقدمه الا بدلالة ألا ترى الى قوله تعالى (وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم)
ان شرط الدخول عائد على الربائب دون امهات النساء اذ كان العطف بالفاء يلين دون
امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى (فان طلقها) على قوله تعالى
(الطلاق مرتان) دون ما يليه في الفدية لانك لا تجعله عطفيا على ما يليه من الفدية وتجعله
عطفيا على ما تقدم دون ما توسط بينهما من ذكر الفدية وايضا فانا نجعله عطفيا على جميع ما تقدم
من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون منتظما لفسأدين احدها
جواز طلاقها بعد الخلع بتطليقتين والاخرى بعد التطليقتين اذا اوقعهما على غير وجه الفدية
والله اعلم

باب المضارة في الرجعة

قال الله تعالى ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمرزوف﴾
 قال أبو بكر المراد بقوله (فبلغن أجلهن) مقارنة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقة لان
 الاجل المذكور هو العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن
 العدة بالاجل في مواضع منها قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن
 بمعروف) ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان
 يضعن حملهن) وقال (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) وقال (ولا تعزموا
 عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) فكان المراد بالآجال المذكورة في هذه الآية هي العدة ولما
 ذكره الله تعالى في قوله (فاذا بلغن أجلهن) والمراد مقارنة دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن
 واللغة قال الله تعالى (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ومعناه اذا اردتم الطلاق وقاربتم
 ان تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) معناه اذا اردت
 قراءته وقال (واذا قلتم قاعدلوا) وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على ان لا
 يقول الا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقارنة دون وجود نهايته وانما ذكر
 مقارنة البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء النكاح
 لانه قرن اليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الامر والتسريح انما له حال واحد ليس
 بدوم فخص حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا * وقوله تعالى (فأمسكوهن
 بمعروف) المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد
 وقادة * وقوله تعالى (أو سرحوهن بمعروف) معناه تركها حتى تنقضي عدتها * وابطاح
 الامساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه وابطاح التسريح ايضا
 على وجه يكون معروفا بان لا يقصد مضارته بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه
 عقيب ذلك بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرازا) ويجوز ان يكون من الفراق بالمعروف
 ان يتمتعها عند الفرقة * ومن الناس من يحتج بهذه الآية ويقول (فأمساك بمعروف أو تسريح
 باحسان) في إيجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لان الله تعالى انما
 خيره بين احد شيئين اما امساك بمعروف أو تسريح باحسان وترك الاتفاق ليس بمعروف
 فمحرز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما * قال أبو بكر رحمه الله وهذا
 جهل من قائله والمحتج به لان العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف اذ لم يكلف
 الاتفاق في هذا الحال قال الله تعالى (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله
 لا يكلف الله نفسا الا ما آتاه) يجعل الله بعد عسر يسرا) فغير جائز ان يقال ان المعسر غير
 ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الاتفاق ولو
 كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة

الذين عجزوا عن التفقة على انفسهم فضلا عن نساءهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد علمنا ان القادر على الانفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق التفريق فكيف يجوز ان يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول * قوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا﴾ روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وابراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة اذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها فامر الله بامساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها * وقوله تعالى ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظلما لنفسه اذ لم يثبت حكمها وصارت رجعة لا حكم لها * وقوله تعالى ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ روى عن عمر وعن الحسن عن ابي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا فانزل الله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق أو حرر أو نكح فقال كنت لاعبا فهو جاد فاخبر ابو الدرداء ان ذلك تأويل الآية وانها نزلت فيه فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك او التسريح فهو عائد عليهما وقد اكده رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن مائهك عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبد الله بن لحى عن علي انه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه سواء كما ان جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافا بين فقهاء الامصار وهذا اصل في ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا انما يفرقان مع قصدهما الى القول من جهة وجود ارادة احدهما لايقاع حكم مالفظ به والاخر غير مرید لايقاع حكمه لم يكن للية تأثير في دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مرید لحكمه لم يكن لفقد نية الايقاع تأثير في دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكلف والله اعلم

باب النكاح بغير ولي

قال الله تعالى ﴿واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تمضوهن ان ينكحن ازواجهن﴾ الآية قوله تعالى (فبلغن اجلهن) المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والمضى يعتوره معيان احدهما المتع والآخر الضيق يقال عضل الفضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفي التضييق يقال عضلت عليهم الامر اذا ضيقت وعضلت المرأة بولدها

اذا عسر ولادها واعضلت والمعيان متقاربان لان الامر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق
 ممتنع ايضا وروى ان الشعبي سئل عن مسئلة صعبة فقال زباء ذات وبر لا تنساب ولا تنقاد
 ولو نزلت باصحاب محمد لا عضلت بهم * وقوله تعالى (ولا تعضلوهن) معناه لا تمنعهن
 او لا تضيقوا عليهن في التزوج وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت
 على نفسها بغير ولي ولا اذن ولها احدها اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولي والثاني
 نهي عن العضل اذا تراضى الزوجان * فان قيل لولا ان الولي يملك منعها عن النكاح لما نهى
 عنه كما لا ينهى الاجنبى الذى لا ولاية له عنه * قيل له هذا غلط لان النهى يمنع ان يكون له
 حق فيما نهى عنه فكيف يستدل به على اثبات الحق وايضا فان الولي يمكنه ان يمنعها من الخروج
 والمراسلة في عقد النكاح فجاز ان يكون النهى عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع
 لانها في الاغلب تكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها من ذلك ووجه آخر من دلالة الآية
 على ما ذكرنا وهو انه لما كان الولي منها عن العضل اذا زوجت هي نفسها من كفوف فلاحق له
 في ذلك كما لو نهى عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهى عنه فلم يكن له فسخه
 واذا اختصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان طالما مانعا مما هو محظور
 عليه منعه فيطل حقه ايضا في الفسخ فيبقى العقد لاحق لاحد في فسخه فينفذ ويجوز * فان
 قيل انما نهى الله سبحانه الولي عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على انه ليس
 بمعروف اذا عقده غير الولي * قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شئ فغير جائز
 ان يكون عقد الولي وذلك لان في نص الآية جواز عقدها ونهى الولي عن منعها فغير جائز
 ان يكون معنى المعروف ان لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب الآية وذلك لا يكون الا على
 وجه النسخ ومعلوم امتناع جواز النسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يجوز الا بعد
 استقرار الحكم والتمكن من الفعل ثبت بذلك ان المعروف المشروط في تراضيهما ليس هو الولي
 وايضا فان الباء تصحب الابدال فانما انصرف ذلك الى مقدار المهر وهو ان يكون مهر مثلها لا
 نقص فيه ولذلك قال ابو حنيفة انها اذا نقصت من مهر المثل فللاولياء ان يفرقوا بينهما * ونظير هذه
 الآية في جواز النكاح بغير ولي قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
 فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) قد حوى الدلالة من وجهين على ما ذكرنا احدها اضافته
 عقد النكاح اليها في قوله (حتى تنكح زوجا غيره) والثاني (فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فنسب
 التراجع اليهما من غير ذكر الولي * ومن دلائل القرآن على ذلك قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن
 فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف) فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي
 وفي اثبات شرط الولي في صحة العقد نفي لموجب الآية * فان قيل انما اراد بذلك اختيار الزوج
 وان لا يجوز العقد عليها الا باذنها * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما عموم اللفظ
 في اختيار الزوج وفي غيره والثاني ان اختيار الزوج لا يحصل لها به فعل في نفسها وانما
 يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به احكام النكاح وايضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله
 (اذا تراضوا بينهم بالمعروف)

ذكر الاختلاف في ذلك

اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي فقال ابو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفوا وتستوفي المهر ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر وان زوجت نفسها بغير كفوا فالتكاح جائز ايضا وللاولياء ان يفرقوا بينهما وروى عن عائشة أمها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن ابي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب فهذا يدل على ان من مذهبهما جواز التكاح بغير ولي وهو قول محمد بن سيرين والشعبي والزهري وقادة وقال ابو يوسف لا يجوز التكاح بغير ولي فان سلم الولي جاز وان ابي ان يسلم والزوج كفوا اجازه القاضي وانما يتم التكاح عنده حين يحجزه القاضي وهو قول محمد وقد روى عن ابي يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه وقال الاوزاعي اذا ولت امرها رجلا فزوجها كفوا فالتكاح جائز وليس للولي ان يفرق بينهما وقال ابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي لا تكاح الا بولي وقال ابن شبرمة لا يجوز التكاح الا بولي وليس الوالدة بولي ولان تجعل المرأة وليا رجلا الا دس من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك اذا كانت امرأة معتقة او مسكينة او دنية لا خطر لها فلا بأس ان تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فان تلك لا ينبغي ان يزوجه الا الاولياء او السلطان قال واجاز مالك للرجل ان تزوج المرأة وهو من فخذها وان كان غيره اقرب منه اليها وقال الليث في المرأة تزوج بغير ولي ان غيره احسن منه يرفع امرها الى السلطان فان كان كفوا اجازه ولم يفسخه وذلك في الثيب وقال في السوداء تزوج بغير ولي انه جائز قال والبيكر اذا زوجها غير ولي والولي قريب حاضر فهذا الذي امره الى الولي يفسخه له السلطان ان رأى لذلك وجها والولي من قبل هذا اولى من الذي انكحها ب قال ابو بكر وجميع ما قدمنا من دلائل الآي الموجبة لجواز عقدتها تقضي بصحة قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس للولي مع الثيب امر قال ابوداود وحدثنا احمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة قالوا حدثنا مالك عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فقوله ليس للولي مع الثيب امر يسقط اعتبار الولي في العقد وقوله الايم احق بنفسها من وليها يمنع ان يكون له حق في منعها العقد على نفسها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار احق بصقه وقوله لام الصغير انت احق به ما لم تنكحني فتق بذلك كله ان يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهري عن سهل بن سعد في المرأة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم مالي في النساء من ارب فقام رجل فساله ان يزوجه فزوجها ولم يسألها هل لها ولي ام لا ولم يشترط الولي

في جواز عقدها وخطب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أم سلمة فقالت ما أحد من أوليائي شاهد فقال لها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكرهني فقالت لا إنها وهو غلام صغير قم فزوج أمك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتزوجها صلى الله تعالى عليه بغير ولي ب فان قيل لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان وليها وولي المرأة التي وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) ب قيل له هو أولى بهم فيما يلزمهم من اتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فاما ان يتصرف عليهم في انفسهم واموالهم فلا ألا ترى انه لم يقل لها حين قالت له ليس أحد من أوليائي شاهد وما عليك من أوليائك وانا أولى بك منهم بل قال ما أحد منهم يكرهني وفي هذا دلالة على انه لم يكن وليا له في النكاح ب وبدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جائز التصرف في ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف في مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على ان العلة في جواز نكاح الرجل ما وصفنا ان الرجل اذا كان مجنونا غير جائز التصرف في ماله لم يجز نكاحه فدل على صحة ما وصفناه واحتج من خالف في ذلك بحديث شريك عن سماك عن ابن ابي ابي معقل بن يسار عن معقل ان اخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم اراد ان يراجعها فاني عليها معقل فنزلت هذه الآية ب فلا تعضلوهن ان يسكنن ازواجهن ب وقد روى عن الحسن ايضا هذه القصة وان الآية نزلت فيها وانه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا معقلا وامره بتزوجها وهذا الحديث غير ثابت على مذهب اهل النقل لما في سنده من الرجل المجهول الذي روى عنه سماك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينف دلالة الآية على جواز عقدها من قبل ان معقلا فعل ذلك فنهى الله عنه فبطل حقه في العزل فظاهر الآية يقتضي ان يكون ذلك خطايا للازواج لانه قال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن) ف قوله تعالى (فلا تعضلوهن) انما هو خطاب لمن طلق واذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الازواج بتطويل العدة عليها كما قال (ولا تمسكوهن ضرازا لتعتدوا) وجائز ان يكون قوله تعالى (ولا تعضلوهن) خطابا للاولياء وللازواج ولساائر الناس والعموم يقتضي ذلك ب واحتجوا ايضا بما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال انما امرأة نكحت بغير اذن وليها فتكاحها باطل وبما روى من قوله لانكاح الابولي ومحدث ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها فاما الحديث الاول فغير ثابت وقد بينا علله في شرح الطحاوي وقد روى في بعض الالفاظ انما امرأة تزوجت بغير اذن موالها وهذا عندنا على الامة تزوج نفسها بغير اذن مولاها وقوله لانكاح الابولي لا يعترض على موضع الخلاف لان هذا عندنا نكاح بولي لان المرأة ولي نفسها كما ان الرجل ولي نفسه لان الولي هو الذي يستحق الولاية على من يلي عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها في مالها فكذلك في بقعها واما حديث ابي هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الاملاك لانه مأثور

بإعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك المجمع وقد ذكر أن قوله الزانية هي التي تنكح نفسها من قول أبي هريرة وقد روى في حديث آخر عن أبي هريرة هذا الحديث وذكر فيه أن أبا هريرة قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها وعلى أن هذا اللفظ خطأ بإجماع المسلمين لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين والوطء غير مذكور فيه فإن حملته على أنها زوجت نفسها ووطئها تزوج فهذا أيضا لا خلاف فيه أنه ليس بزنا لأن من لا يميزه إنما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب إذا وطئ وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في شرح الطحاوي : وقوله عز وجل ﴿ ذلكم أزكى لكم وأطهر ﴾ يعني إذا لم تعضلوهن لأن العضل ربما أدى إلى ارتكاب المحظور منهما على غير وجه العقد وهو معنى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال سمعت عبدالله بن مريم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد عريض

باب الرضاع

قال الله تعالى ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ الآية قال أبو بكر ظاهرا الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب أنه لم يرد به الخبر لأنه لو كان خبرا لوجد مخبره فلما كان في الوالدات من لا يرضع عام أنه لم يرد به الخبر ولا خلاف أيضا في أنه لم يرد به الخبر وإذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذي هو الخبر لم يخل من أن يكون المراد إيجاب الرضاع على الأم وأمرها به إذ قد يرد الأمر في صيغة الخبر كقوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وإن يريد به إثبات حق الرضاع للأم وإن أبي الأب أو تقدير ما يلزم الأب من نفقة الرضاع فلما قال في آية أخرى (فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) وقال تعالى (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) دل ذلك على أنه ليس المراد الرضاع شامت الأم أو أبت وإنما مخيرة في أن ترضع أو لا ترضع فلم يبق إلا الوجهان الآخران وهو أن الأب إذا أبي استرضاع الأم أجبر عليه وإن أكثر ما يلزمه في نفقة الرضاع للحولين فإن أبي أن يتفق نفقة الرضاع أكثر منهما لم يجبر عليه ثم لا يخلو بعد ذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن) من أن يكون عموما في سائر الأمهات مطلقا كن أو غير مطلقا أو أن يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فإن كان المراد سائر الأمهات المطلقات منهن والمزوجات فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي نفقة الزوجية وكسوتها لا للرضاع لأنها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان أحدهما للزوجية والآخرى للرضاع وإن كانت مطلقة فنفقة الرضاع أيضا مستحقة بظاهر الآية لأنه أوجبها بالرضاع وليست في هذه الحال زوجة ولا

مستددة منه لانه يكون معطوفا على قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فليئن اجلهن فلا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن) فتكون منقضية المدة بوضع الحمل وتكون النفقة
المستحقة اجرة الرضاع وجائز ان يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة بالخيض
وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معا في احدي الروايتين
انها تستحقهما معا وفي الاخرى انها لا تستحق للرضاع شيئا مع نفقة العدة * فقد حوت الآية
الدلالة على معنيين احدهما ان الام احق برضاع ولدها في الحولين وانه ليس للاب ان يسترضع له
غيرها اذا رضيت بان ترضعه والثاني ان الذي يلزم الاب في نفقة الرضاع انما هو سنان وفي الآية
دلالة على ان الاب لا يشارك في نفقة الرضاع لان الله تعالى اوجب هذه النفقة على الاب الام
وهما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالزام ذلك من الام مع اشتراكهما في الميراث فصار ذلك
اصلا في اختصاص الاب بالزام النفقة دون غيره كذلك حكمه في سائر ما يلزمه من نفقة الاولاد الصغار
والكبار الزمى يختص هو بايجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه * وقوله تعالى
﴿ رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ يقتضى وجوب النفقة والكسوة لهما في حال الزوجية لشمول الآية
لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من النفقة
والكسوة هو على قدر حال الرجل في اعساره ويساره اذ ليس من المعروف الزام المعسر اكثر
 مما يقدر عليه ويمكنه ولا الزام الموسر الشيء الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار الكفاية
مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك ﴿ لا تكلف نفس الا وسعها ﴾ فاذا احتطت
المرأة وطلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف مثلها لم تعط وكذلك اذا قصر الزوج عن
مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك واجبر على نفقة مثلها * وفي هذه الآية
دلالة على جواز استيجار الطهر بطعامها وكسوتها لان ما اوجبه الله تعالى في هذه الآية للمطلقة
هي اجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله تعالى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) * وفي
هذه الآية دلالة على تسوية اجتهاد الرأي في احكام الحوادث اذ لا توصل الى تقدير النفقة بالمعروف
الامن جهة غالب الظن واكثر الراى اذ كان ذلك معتبرا بالعادة وكل ما كان مبنا على العادة
فسيبيله الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لازيادة عليه ولا نقصان
ومن جهة اخرى هو مبنى على الاجتهاد وهو اعتبار حاله في اعساره ويساره ومقدار الكفاية
والامكان بقوله (لا تكلف نفس الا وسعها) واعتبار الوسع مبنى على العادة * وقوله تعالى (لا تكلف
نفس الا وسعها) يوجب بطلان قول اهل الاجبار في اعتقادهم ان الله يكلف عباده مالا
يطيقون واكذاب لهم في نسبتهم ذلك الى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون اليه من السفه والعبث
علوا كبيرا * قوله تعالى ﴿ لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ﴾ روى عن الحسن ومجاهد
وقنادة قالوا هو المضارة في الرضاع وعن سعيد بن جبير وابراهيم قالوا اذا قام الرضاع على شيء
خيرت الام * قال ابو بكر فعناء لا تضار والدة بولدها بان لا تعطى اذا رضيت بان ترضعه بمثل
ما ترضعه به الاجنية بل تكون هي اولى على ما تقدم في اول الآية من قوله (والوالدات يرضعن

اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فجعل الام احق برضاع الولد هذه المدة ثم اكد ذلك بقوله تعالى (لاتنسا والدة بولدها) يعني والله اعلم انها اذا رضيت بان ترضع بمثل ما ترضع به غيرها لم يكن للاب ان يضارها فيدفعه الى غيرها وهو كما قال في آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتهن اجورهن) فجعلها اولى بالرضاع ثم قال (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلم يسقط حقها من الرضاع الا عند التعاسر ويحتمل ان يريد به انها لاتنسا بولدها اذا لم تختار ان ترضعه بان يتزع منها ولكنه يؤمر الزوج بان يحضر الظئر الى عندها حتى ترضعه في بيتها وكذلك قول الصحابا ولما كانت الآية محتملة للمضارة في نزع الولد منها واسترضاع غيرها وجب حملها على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من استرضاع غيرها اذا رضيت هي بان ترضعه باجرة مثلها وهي الرزق والكسوة بالمعروف وان لم ترضع اجبر الزوج على احضار المرضعة حتى ترضعه في بيتها حتى لا يكون مضارا لها بولدها * وفي هذا دلالة على ان الام احق بامساك الولد مادام صغيرا وان استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج الى الحضانة لان حاجته الى الام بعد الرضاع كهي قبله فاذا كانت في حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غيرها علمنا ان في كونه عند الام حقا لها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واحق عليه وذلك في الغلام عندما الى ان يأكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفي الجارية حتى تحيض لان الغلام اذا بلغ الى الحد الذي يحتاج فيه الى التأديب ويعقله ففي كونه عند الام دون الاب ضرر عليه والاب مع ذلك اقوم بتأديبه وهي الحال التي قال فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فمن كان منه سبعا فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لانه يعقلها فكذلك سائر الادب الذي يحتاج الى تعلمه وفي كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لاحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه واما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الام الى ان تحيض بل كونها عندها انفع لها لانها تحتاج الى آداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها الا بالبلوغ لانها تستحقها عليها بالولادة ولا ضرر عليها في كونها عندها فلذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب اقوم بتحصيلها فلذلك كان اولى بها * وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الاثر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ما روى عن علي كرم الله وجهه وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن ابى طالب في بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ادفعوها الى خالتها فان الحالة والدة فكان في هذا الخبر انه جعل الحالة احق من العصة كما حكمت الآية بان الام احق بامساك الولد من الاب وهذا اصل في ان ذوات الرحم المحرم اولى بامساك الصبي وحضنته من حضنة العصة من الرجال الاقرب فالاقرب منهم * وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان الحالة لها حق الحضانة وانها احق به من العصة وسماها والدة ودل ذلك على ان كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق

الاقرب فالاقرب اذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة وقد روى عمرو بن شعيب عن ابيه
 عن عبدالله بن عمر ان امرأة جاءت بابن لها الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله حين
 كان بطني له وعاء وثدي له سقاء وحجري له حواء اراد ابوه ان ينزعه مني فقال انت
 احق به ما لم تنزعي وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم علي وابوبكر
 وعبدالله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعي
 بخير الغلام اذا اكل وشرب وحده فان اختار الاب كان اولى به وكذلك ان اختار الام كان
 عندها وروى فيه حديث عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابويه
 فقال له اختر أيهما شئت وروى عبدالرحمن بن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير صيا بين
 ابويه فاما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فحائز ان يكون بالغاً لانه قد يجوز ان يسمى
 غلاما بعد البلوغ وقد روى عن علي انه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني اخاله صغيرا
 لحبته فهذا يدل على ان الاول كان كبيرا وقد روى في حديث ابي هريرة ان امرأة خاصمت
 زوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت انه طلقني وانه يريد ان ينزع مني ابني وقد نفقي
 وسقاني من بئر ابي عتبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استهما عليه فقال من يحاجني في ابني
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا غلام هذه امك وهذا ابوك فاختر أيهما شئت فاخذ الغلام
 بيد امه وقول الام قد سقاني من بئر ابي عتبة يدل على انه كان كبيرا وقد اتفق الجميع انه لا اختيار للصغير
 في سائر حقوقه وكذلك في الابوين قال محمد بن الحسن لا يختار الغلام لانه لا يختار الا شر الامرين
 قال ابوبكر هو كذلك لانه يختار اللعب والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى
 (قوا انفسكم واهليكم نارا) ومعلوم ان الاب اقوم بتأديبه وتعليمه وان في كونه عند الام
 ضررا عليه لانه ينشأ على اخلاق النساء واما قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فانه عائد على
 المضارة نهى الرجل ان يضارها بولدها ونهى المرأة ايضا ان تضاره بولده والمضارة من جهة ما قد
 تكون في النفقة وغيرها فاما في النفقة فان تشتط عليه وتطلب فوق حقها وفي غير النفقة ان تمنعه
 من رؤيته والامام به ويحتمل ان تغترب به وتخرجه عن ببلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل
 ان تريد ان لا يطعمه وتمنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوي عليها قوله تعالى (ولا
 مولود له بولده) فوجب حمل الآية عليها عنه قوله تعالى عنه وعلى الوارث مثل ذلك هو عطف على
 جميع المذكور قبله من عند قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) لان الكلام كله
 معطوف بمضه على بعض بالواو وهي حرف الجمع فكان الجميع مذكورا في حال واحدة النفقة والكسوة
 والنهي لكل واحد منهما عن مضارة الآخر على ما اعتورها من المعاني التي قدمنا ذكرها ثم
 قال الله (وعلى الوارث مثل ذلك) يعني النفقة والكسوة وان لا يضارها ولا تضاره اذ كانت المضارة
 قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فلما قال عطفا على ذلك (وعلى الوارث مثل ذلك)
 كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقيصة بن
 ذؤيب وعطاء وقنادة في قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) قالوا النفقة وعن ابن عباس

والشعبي عليه ان لا يضار ب قال ابوبكر قولهما عليه ان لا يضار لا دلالة فيه على انهما لم يريا
 النفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فعوده على المضارة
 لا ينفي الزامه النفقة ولولا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه بالتمني عن المضارة فائدة اذ هو في
 ذلك كالاجني ويدل على ان المراد المضارة في النفقة وفي غيرها قوله تعالى عقيب ذلك و وان
 اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم ك فدل ذلك على ان المضارة قد انتظمت الرضاع
 والنفقة و وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له أب
 فنفقته على العصبات وذهب في ذلك الى ان الله تعالى أوجب النفقة على الاب دون الام لانه
 عصبة فوجب ان يخص بها العصبات بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال
 والنساء على قدر موارثهم وهو قول اصحابنا وروى عن ابن عباس ما ذكرنا من ان على الوارث
 ان لا يضارها وقد بينا ان هذا يدل على انه رأى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها
 وقال مالك لا نفقة على احد الا الاب خاصة ولا تجب على الجد وعلى ابن الاب للجد وتجب
 على الابن للاب وقال الشافعي لا تجب نفقة الصغير على احد من قرابته الا الوالد والولد
 والجد وولد الولد ب قال ابوبكر وظاهر قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) واتفاق السلف
 على ما وصفنا من ايجاب النفقة بقضيان بفساد هذين القولين لان قوله (وعلى الوارث مثل
 ذلك) عائد على جميع المذكورين في النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد
 ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل احد منهم ان الاخ والم لا تجب
 عليهما النفقة وقول مالك والشافعي خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب وهو
 ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب لهذه العلة ويدل عليه قوله
 تعالى (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم) الى قوله تعالى (او ما ملكتم مفاتيحه او
 صديقكم) فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم ان يأكلوا من بيوتهم فدل على انهم
 مستحقون لذلك لولاء لما اباحه لهم ب فان قيل قد ذكر فيه (او ما ملكتم مفاتيحه او صديقكم)
 ولا يستحقان النفقة ب قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت نسخ ذوى الرحم المحرم ب
 فان قيل فواجبوا النفقة على ابن الم اذا كان وارثا ب قيل له الظاهر يقتضيه وخصصناه بدلالة
ب فان قيل فان كان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) موجبا للنفقة على كل وارث فالواجب
 ايجاب النفقة على الاب والام على قدر موارثهما منه ب قيل له انما المراد وعلى الوارث غير
 الاب وذلك لانه قد تقدم ذكر الاب في اول الخطاب بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم
 عطف عليه قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) وغير جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة
 لانه يوجب نسخ ما قد تقدم وغير جائز وجود التاسخ والمنسوخ في شئ واحد في خطاب اذ كان
 النسخ غير جائز الا بعد استقرار الحكم والتحسين من الفعل و وذكر اسماعيل بن اسحاق انه اذا ولد
 مولود وابوه ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن)
 فلا يسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الاب فان انقطع لبنها بمرض او غيره فلا شئ عليها

وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع لامن جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل واحد اعانة من يخاف عليه اذا امكنه • وهذا الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الاختلال احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله (والوالدان يرضعن اولادهن) واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فانما جعل عليها الرضاع بمحض ما اوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز التزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان لزوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان تكون تلك المنافع في الحكم حاصلة للاب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجابها على الام وقد اوجبه الله تعالى على الاب بالزامها بدلها من النفقة والكسوة والثاني قوله (يرضعن اولادهن) ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع حقا لها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا اُبت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك في قوله (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلا يصح الاستدلال بالآية على ايجاب الرضاع عليها في حال فقد الاب وهو لم يقتض ايجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية ثم زعم انه ان انقطع لبنها بمرض او غيره فلا شيء عليها وان امكنها ان تسترضع وهذا ايضا متفرض لانها ان كانت منافع الرضاع مستحقة عليها للولد في حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها في مالها اذا تعذر عليها الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها فغير جائز الزامها الرضاع وما للفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك في مالها اذا تعذر عليها ثم ناقض فيه من وجه آخر وهو انه لم يلزمها نفقة بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فمن اين اوجب الفرق بينهما ولو جازت الفرقة من هذا الوجه لجاز مثله في الاب حتى يقال ان الذي يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تسترضع وخافت عليه الموت فعليها ان تسترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فان كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله تخليط وتشبه غير مقرون بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك انه لا يوجب النفقة الا على الاب للابن وعلى الابن للاب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن اقوال السلف والخلف جميعا لانعلم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يردده وهو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن) الى قوله (وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا) والجد داخل في هذه الجملة لانه أب قال الله تعالى (ملة ابيكم ابراهيم) وهو مأمور بمصاحبة المعروف لا خلاف في ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائزا مع القدرة على سد جوعته وبدل عليه ايضا قوله (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم) فذكر بيوت

هؤلاء الأقرباء ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لان قوله (من بيوتكم) قد اقتضى ذلك كقوله انت ومالك لايتك فاضاف اليه ملك الابن كما اضاف اليه بيت الابن واقتصر على اضافة البيوت اليه * والدليل على انه اراد بيوت الابن وابن الابن انه قد كان معلوما قبل ذلك ان الانسان غير محظور عليه مال نفسه فانه لاوجه لقول القائل لا جناح عليك في اكل مال نفسك فدل ذلك على ان المراد بقوله (ان تأكلوا من بيوتكم) هي بيوت الابناء وابناء الابناء اذ لم يذكرها جميعا كما ذكر سائر الأقرباء * وقد اختلف موجبو النفقة على الورثة على قدر موارثهم فقال اصحابنا هي على كل من كان من اهل الميراث على قدر ميراثه من الصبي اذا كان ذارحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذارحم محرم من الصبي وان كان وارثا ولذلك اوجبوا النفقة على الحال والميراث لابن العم لان ابن العم ليس بذى رحم محرم والحال وان لم يكن وارثا في هذه الحال فهو من اهل الميراث ذورحم محرم وذلك لانه معلوم انه لم يرده وارثا في حال الحياة لان الميراث لا يكون في حال الحياة وبعد الموت لا يدري من يرثه وعسى ان يكون هذا الصبي يرث هذا الذي عليه النفقة بموته قبله وجائز ان يحدث له من الورثة من يحجب من اوجبنا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا انه ليس المراد حصول الميراث وانما المعنى انه ذورحم محرم من اهل الميراث * وقال ابن ابي ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذارحم محرم كان او غير ذى رحم محرم فيوجبها على ابن العم دون الحال * والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على ان مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وان كان وارثا وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهي ممن يرثه فدل ذلك على ان كونه ذارحم محرم شرط في ايجاب النفقة * واما قوله عز وجل (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) فانه لا يتخلو توقيت الحولين من احد معنيين اما ان يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم او لما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين (فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) دل ذلك على ان الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم لان الفاء للتعقيب فواجب ان يكون الفصال الذى علقه بارادتهما بعد الحولين واذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على ان ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وانه جائز ان يكون بعدهما رضاع * وقد روى معاوية بن صالح عن على بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يقطعا قبل الحولين او بعده فاخبر ابن عباس في هذا الحديث ان قوله تعالى (فان ارادافصالا) على ما قبل الحولين وبعده * ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لانه معطوف على ذكر الفصال الذى علقه بتراضيهما فاباحه لهما واباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما اباح لهما الفصال اذا كان فيه صلاح الصبي ودل ما وصفنا على ان ذكر الحولين انما هو توقيت لما يلزم الاب في الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في وقت الرضاع

قال أبو بكر قد كان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير فروى عن عائشة أنها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى أبي حذيفة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة ارضعي خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عائشة إذا أرادت أن يدخل عليها رجل أمرت اختها أم كلثوم أن ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وأبي سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم وحده وقد روى أن سهلة بنت سهيل قالت يا رسول الله أني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارضعي مافي وجه أبي حذيفة فيحتمل أن يكون ذلك خاصا لسالم كما تأوله سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم كما خص أبازيد بن دينار بالجذعة في الاضحية واخبر أنها لا تجزى عن أحد بعده وقد روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن أشعث بن سليم عن أبيه عن مسروق عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها رجل فقالت يا رسول الله انه اخي من الرضاعة فقال صلى الله عليه وسلم انظرن من اخوانكن فأما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب أن يكون حكم الرضاع مقصورا على حال الصغير وهي الحال التي بسد اللبن فيها جوعته ويكتفى في غذائه به وقد روى عن أبي موسى أنه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه ما يدل على رجوعه وهو ما روى أبو حصين عن أبي عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم نديها فجعل يمجج ويصبه فدخل في بطنه جرعة منه فسأل أبا موسى فقال بانت منك فأتى ابن مسعود فاخبره ففصل فاقبل بالأعرابي إلى الأشعري فقال أرضعها ترى هذا الأشعث أنما يحرم من الرضاع ما نبت اللحم والعظم فقال الأشعري لا تسئلوني عن شيء وهذا الخبر بين أظهركم وهذا يدل على أنه رجع عن قوله الأول إلى قول ابن مسعود إذ لولا ذلك لم يقل لا تسئلوني عن شيء وهذا الخبر بين أظهركم وكان باقيا على مخالفته وإن ما فتى به حق وقد روى عن علي وابن عباس وعبد الله وأم سلمة وجابر بن عبد الله وابن عمر أن رضاع الكبير لا يحرم ولانعلم احدا من الفقهاء قال برضاع الكبير الا شيء يروى عن الليث بن سعد برويه عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لأنه قد روى عن عائشة ما يدل على أنه لا يحرم وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ما نبت اللحم والدم وقد روى حرام بن عثمان عن أبي جابر عن أبيهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة الذي قدمناه أنما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ما نبت اللحم وانشر

العظم وهذا ينفي كون الرضاع في الكبير * وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه آخر وهو ما روى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تأمر بنت عبدالرحمن بن ابي بكر ان ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا فاذا ثبت شدوذ قول من اوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على ان رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق * وقد اختلف فقهاء الامصار في مدة ذلك فقال ابو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين وبعدها ستة اشهر وقد فطم او لم يفطم فهو محرم وبعد ذلك لا يحرم فطم او لم يفطم وقال زفر بن الهذيل مادام يجزى باللبن ولم يفطم فهو رضاع وان اتى عليه ثلاث سنين وقال ابو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولا يحرم بعدها ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم في الحولين وما كان بعد الحولين فانه لا يحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر او شهران بعد ذلك ولا ينظر الى ارضاع امه ايام انما ينظر الى الحولين وشهر او شهرين قال وان فصلته قبل الحولين وارضعته قبل تمام الحولين فهو فطم فان ذلك لا يكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلا يكون ما ارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعي اذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو ارضع ثلاث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين * وقد روى عن السلف في ذلك اقوال فروي عن علي لارضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لارضاع الا ما كان في الصغر وهذا يدل من قولهم على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالفصال وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة انها قالت انما يحرم من الرضاع ما كان في الثدي قبل الفطام وعن ابي هريرة لا يحرم من الرضاع الا ما فلق الامعاء وكان في الثدي قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فلق الامعاء وهو نحو ما روى عن عائشة انها قالت انما يحرم من الرضاعة ما نبت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس انهما قال لا لارضاع بعد الحولين وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة من الحاجة يدل على انه غير متعلق بالحولين لانه لو كان الحولان توقينا له لما قال الرضاعة من الحاجة ولقال الرضاعة في الحولين فلما لم يذكر الحولين وذكر الحاجة ومعناها ان اللبن اذا كان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة في تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين وفي حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا لارضاع بعد فصال وذلك يوجب انه اذا فصل بعد الحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة ما نبت اللحم وانتز العظم دلالة على نفي توقيت الحولين بمدة الرضاع لدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست اثق بصحة النقل فيه وهو انه يعتبر ذلك بقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فان ولدت المرأة لسة اشهر فرضاعه حولان

كاملان وان ولدت لتسعة اشهر فاحد وعشرون شهرا وان ولدت لسبعة اشهر ثلاثا وعشرون شهرا يعتبر فيه تكملة ثلاثين شهرا بالحمل والفصال جميعا ولا نعلم احدا من السلف والفقهاء بعدهم اعتبر ذلك * ولما كانت احوال الصبيان تختلف في الحاجة الى الرضاع فمنهم من يستغنى عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على ثنى الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا للصغير اذ لا يمنع احد ان يسميه صغيرا وان آتى عليه حولان علمنا ان الحولين ليس يتوقيت لمدة الرضاع الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما ثبت اللحم وانتز العظم فقد اعتبر معنى يختلف فيه احوال الصغار وان كان الاغلب انهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين في ذلك ثم مقدار الزيادة عليهما طريقه الاجتهاد لانه تحديد بين الحال التي يكتفى فيها باللبن في غذائه وينبت عليه لحمه وبين الانتقال الى الحال التي يكتفى فيها بالطعام ويستغنى عن اللبن وكان عند ابى حنيفة انه ستة اشهر بعد الحولين وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو تقويم المستهلكات وادوش الجنائيات التي لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير متعة النساء بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لاحد مطالبة من غلب على ظنه شئ من هذه المقادير باقامة الدلالة عليه فهذا اصل صحيح في هذا الباب تجرى مسأله فيه على منهج واحد ونظيره ما قال ابو حنيفة في حد البلوغ انه ثمانى عشرة سنة وان المال لا يدفع الى البالغ الذي لم يؤنس رشده الا بعد خمس وعشرين سنة في نظرنا لذلك من المسائل التي طريق اثبات المقادير فيها الاجتهاد * فان قال قائل وان كان طريقه الاجتهاد فلا بد من جهة يغلب معها في النفس اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذي اوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة اشهر بعد الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر * قيل له احد ما يقال في ذلك ان الله تعالى لما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ثم قال (وفصاله في عامين) فعقل من مفهوم الخطاين كون الحمل ستة اشهر ثم جازت الزيادة عليه الى تمام الحولين اذ لا خلاف ان الحمل قد يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل اكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور في هذه الجملة من جملة الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جملة ثلاثين شهرا لانهما جميعا قد انتظمتهما الجملة المذكورة في قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وكان ابو الحسن يقول في ذلك لما كان الحولان هما الوقت المعتاد للقطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا وجب ان تكون مدة الانتقال من غذاء اللبن بعد الحولين الى غذاء الطعام ستة اشهر كما كانت مدة انتقال الولد في بطن الام الى غذاء الطعام بالولادة ستة اشهر وذلك اقل مدة الحمل * فان قال قائل قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) نص على ان الحولين تمام الرضاع فغير جائز ان يكون بعده رضاع * قيل له اطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزيادة عليه الا ترى ان الله تعالى قد جعل مدة الحمل ستة اشهر في قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله في عامين) فجعل مجموع الآيتين الحمل ستة اشهر ثم لم تتمتع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين

للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة فقد
تم حجه ولم تمتنع زيادة الفرض عليهما وايضا فان ذلك تقدير لما يلزم الاب من اجرة الرضاع
وانه غير مجبر على اكثر منهما لاثباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى (فان ارادافصلا عن تراض
منهما وتشاور فلا جناح عليهما) وبقوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح
عليكم) فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم به غير مقصور عليهما
فان قيل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبره مالك في الحولين في حال استغناء الصبي عن اللبن بالطعام
بدلالة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لارضاع بعد فطامه وما روى عن الصحابة فيه على نحو
ما قدمنا ذكره مما يدل كله على اعتبار الفطام فـ قيل له لو وجب ذلك لوجب اعتبار حال الصبي
بعد الحولين في حاجته الى اللبن واستغائه عنه لان من الصبيان من يحتاج الى الرضاع بعد الحولين
فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل على سقوط اعتباره في الحولين ووجب
ان يكون حكم التحريم مطلقا بالوقت دون غيره فـ فان قال قائل قد روى في حديث جابر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لارضاع بعد الحولين فـ قيل له المشهور عنه لارضاع بعد
فطامه فـ ان يكون هذا هو اصل الحديث وان من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده
وايضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل ان يريد ايضا لارضاع على الاب بعد الحولين على نحو تأويل قوله
تعالى (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحولان هما مدة
الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال تعالى (فان ارادافصلا) وهذا القول يدل من وجهين على
ان الحولين ليسا توقفا للفصال احدهما ذكره للفصال منكورا في قوله تعالى (فصلا) ولو كان الحولان
فصلا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال اليهما لانه مبهود مشاراليه فلما اطلق فيه لفظ النكرة
دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تعليقه الفصال بارادتهما وما كان مقصورا على
وقت محدود لا يعلق بالارادة والتراضي والتشاور وفي ذلك دليل على ما ذكرنا * وقوله تعالى
(وان ارادافصلا عن تراض منهما وتشاور) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث
لاباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدي الى صلاح امر الصغير وذلك موقوف على غالب
ظنهما لامن جهة اليقين والحقيقة وفيه ايضا دلالة على ان الفطام في مدة الرضاع موقوف على
تراضيهما وان لم يكن لاحدهما ان يفطمه دون الآخر لقوله تعالى (فان ارادافصلا عن تراض
منهما وتشاور) فاجاز ذلك بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد * وقد روى عن
بعض السلف نسخ في هذه الآية روى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (والوالدان يرضعن اولادهن
حولين كاملين) ثم انزل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) فـ قال ابو بكر كانه
عنده كان رضاع الحولين واجبا ثم خفف وايبح الرضاع اقل من مدة الرضاع بقوله تعالى (لمن اراد
ان يتم الرضاعة) وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن انس مثل قول قتادة وروى على بن
ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادافصلا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطما
قبل الحولين او بعدهما والله اعلم

ذكر عدة المتوفى عنها زوجها

قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾
 والتربص بالشئ الانتظار به قال الله تعالى (فتربصوا به حتى حين) وقال تعالى (ومن الأعراب
 من يتخذ ما يفتق مغرما ويتربص بكم الدوائر) يعنى ينتظر وقال تعالى (أم يقولون شاعر تربص به
 رب المنون) فأمرها الله تعالى بأن يتربصن بأنفسهن هذه المدة عن الأزواج ألا ترى انه عقبه بقوله
 تعالى (فإذا بلغن أجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن) * وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها
 سنة بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول
 غير أخراج) فتضمنت هذه الآية أحكاما منها توقيت العدة سنة ومنها أن نفقتها وسكنائها كانت
 في تركه زوجها مادامت معتدة بقوله تعالى (وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول) ومنها أنها كانت
 ممنوعة من الخروج في هذه السنة فنسخ منها من المدة ما زاد على أربعة أشهر وعشرا ونسخ
 أيضا وجوب نفقتها وسكنائها في التركة بالميراث لقوله تعالى (أربعة أشهر وعشرا) من غير إيجاب
 نفقة ولا سكنى ولم يثبت نسخ الأخراج فالمنع من الخروج في العدة الثانية قائم اذ لم يثبت نسخه
 وقد حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال
 حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية يعنى
 قوله تعالى (وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير أخراج) قال كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها
 وسكنائها سنة فنسخها آية الموارث فجعل لهن الربع أو الثمن مما ترك الزوج قال وقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث إلا أن يرضى الورثة قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا يزيد عن
 يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع انه سمع زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة وأم حبيبة أن امرأة
 أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن بنتها توفي عنها زوجها واشتكت عنها وهي تريد
 أن تكحلها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانت أحدا كن ترمى بالبعرة عند رأس الحول
 وأما هي أربعة أشهر وعشرا قال حميد فسألت زينب وما رميها بالبعرة فقالت كانت المرأة في
 الجاهلية إذا توفي عنها زوجها عمدت إلى شري بيت لها فجلست فيه سنة فإذا مرت سنة خرجت
 فرمت ببعرة من ورائها رواء مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو عن حميد عن نافع
 عن زينب بنت أبي سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة في الجاهلية إذا توفي عنها
 زوجها دخلت حفشا ولبست شريها بها ولم تمس طيبا ولا شيا حتى تمر سنة ثم تؤتى بدابة
 حمار أو شاة أو طير فتقتض به فقلما تقتض بشئ إلا مات ثم تخرج فتعطى بعره فترمي بها ثم
 تراجع بعد ما شامت من طيب أو غيره فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن عدة الحول منسوخة
 بأربعة أشهر وعشرا وأخبر ببقاء حظر الطيب عليها في العدة وعدة الحول وإن كانت متأخرة
 في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها لأن نظام التلاوة ليس
 هو على نظام التنزيل وترتيبه * واتفق أهل العلم على أن عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على

ما وصفنا وان وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة اذا لم تكن حاملا واختلفوا في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها ايضا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ولا خلاف بين اهل العلم ايضا في ان هذه الآية خاصة في غير الحامل * واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة انحاء فقال على وهي احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها اربع الاجلين وقال عمر وعبد الله وزيد بن ثابت وابن عمر وابو هريرة في آخرين عدتها ان تضع حملها وروى عن الحسن ان عدتها ان تضع حملها وتطهر من نفاسها ولا يجوز لها ان تنزوج وهي ترى الدم واما على فانه ذهب الى ان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) يوجب الشهور وقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الآيتين في اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل انقضاء عدتها بعد الاجلين من وضع الحمل او مضي الشهور وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) نزل بعد قوله (اربعة اشهر وعشرا) فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها وان كان مذكورا عقب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل في انقضاء العدة لانهم قالوا جميعا ان مضي الشهور لا تنقضي به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب ان يكون قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) مستعملا على مقتضاء وموجبه وغير جائز اعتبار الشهور معه وبدل على ذلك ايضا ان عدة الشهور خاصة في غير المتوفى عنها زوجها وبدل عليه ايضا ان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مستعمل في المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل في الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لا تنقضي عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلاث حيض فكذا يجب ان تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي الحمل غير مضموم اليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قلت يا رسول الله في هذه الآية حين نزلت (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيها جميعا وقد روت ام سلمة ان سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تنزوج وروى منصور عن ابراهيم عن الاسود عن ابي السائب بن بكك ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنزوج وهذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساع لاحد في العدول عنه مع ما عضة من ظاهر الكتاب * وهذه الآية خاصة في الحرائر دون الاماء لانه لا خلاف بين السلف فيما تعلمه وبين فقهاء الامصار في ان عدة الامة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرة وقد حكى عن الاصم انها عامة في الامة والحرة وكذلك يقول في عدة الامة في الطلاق انها ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن اقوال السلف والخلف مخالف للسنة لان السلف لم يختلفوا في ان عدة الامة من الحيض

والشهور على النصف من عدة الحرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه في تنصيف عدة الامة فهو في حيز
التواتر الموجب للعلم عندنا * واختلف السلف في المتوفى عنها زوجها اذا لم تعلم بموته وبلغها
الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وجابر بن زيد عدتها منذ يوم يموت
وكذلك في الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود بن زيد في آخرين وهو قول فقهاء
الامصار وقال علي والحسن البصري وخلاس بن عمرو من يوم يأتيها الخبر في الموت
وفي الطلاق من يوم طلق وهو قول ربيعة وقال الشعبي وسعيد بن المسيب اذا قامت
الينة فالعدة من يوم يموت واذا لم تقم بينة فمن يوم يأتيها الخبر وجائز ان يكون مذهب
علي على هذا المعنى بان يكون قد خفي عليها وقت الموت فامرها بالاحتياط من يوم
يأتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله (والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن) كما قال تعالى (والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء) فاجوب العدة فيهما بالموت وبالطلاق فواجب ان تكون العدة فيهما من يوم
الموت والطلاق ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك
عدة الوفاة لانهما جميعا سببا وجوب العدة وايضا فان العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها
وانما هي مضي الاوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة
موجبة عن الموت كالميراث وانما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب ان
تكون كذلك العدة وان لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كما لا يختلف في الميراث وايضا فان
اكثر ما في العلم ان تجنب ما تجنبه المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت فاذا لم تعلم فترك
اجتناب ما يلزم اجتنابه في العدة لم يكن مانعا من انقضاء العدة لانها لو كانت عالة بالموت فلم
تجنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك في انقضاء العدة فكذلك اذا لم تعلم به يرد قوله تعالى (اربعة
اشهر وعشرا) ذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال في المتوفى
عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور انه ان وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالالهة
كان الشهر ناقصا او تاما وان كانت العدة وجبت في بعض شهر لم تعمل على الالهة واعتدت تسعين
يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلاثين يوما وذكر ايضا سليمان بن شعيب عن ابيه عن محمد
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة بخلاف ذلك قال ان كانت العدة وجبت في بعض شهر فانها
تعد بما اتي من ذلك الشهر اياما ثم تعد لما يمر عليها من الالهة شهورا ثم تكمل الايام
الاول ثلاثين يوما واذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالالهة وهو قول ابي يوسف
ومحمد والشافعي وروى عن مالك في الاجارة مثله وقال ابن القاسم وكذلك قوله في الايمان والطلاق
وكذلك قال اصحابنا في الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر في الايلاء في بعض الشهر انها تعد
بكل شهر يمر عليها ناقصا او تاما قال وقال ابو يوسف تعد بالايام حتى تستكمل مائة وعشرين
يوما ولا تنظر الى نقصان الشهر ولا الى تمامه يرد قال ابو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب
عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد

واجل الايلاء والايام والاجارات اذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه تعتبر الالهة في سائر شهوره سواء كانت ناقصة او تامة واذا كان ابتداء المدة في بعض الشهور فهو على الخلاف الذي ذكرناه واما وجه من اعتبر في ذلك بقية الشهر الاول بالعدد ثلاثين يوما وسائر الشهور بالاهلة ثم يكمل الشهر الآخر بالايام مع بقية الشهر الاول فانه ذهب الى معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على معنيين احدهما ان كل شهر ابتداء وانهاء به الهلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره به الهلال ناقصا كان او تاما كما امر النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداء وانهاء بالاهلة فهو ثلاثون وانما ينقص به الهلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الاول به الهلال وجب فيه استيفاء ثلاثين يوما من آخر المدة وسائر الشهور لما امكن استيفاؤها بالاهلة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالايام يقول لما لم يكن ابتداء المدة به الهلال وجب استيفاء هذا الشهر بالايام ثلاثين يوما فيكون انقضاؤه في بعض الشهر الذي يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان يحجر هذا الشهر من احد الشهور ويحمل ما بينهما شهورا بالاهلة لان الشهور سبيلها ان تكون ايامها متصلة متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوما منذ اول المدة اياما متوالية فيقع ابتداء الشهر الثاني في بعض الشهر الثاني فتكون الشهور وايامها متوالية متصلة ومن اعتبر الالهة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الاول فانه يحتاج بما قدمنا ذكره من انه قد استقبل الشهر الذي يليه به الهلال فوجب ان يكون انتهاء به الهلال قال الله تعالى (فسيحوا في الارض اربعة اشهر) وافق اهل العلم بالنقل انها كانت عشرين من ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشرا من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما يأتي من الشهور دون عدد الايام فوجب مثله في نظائره من المدة وقوله تعالى (وعشرا) ظاهرها انها الليالي والايام مرادة معها ولكن غلبت الليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ وغيره لان ابتداء شهور الالهة بالليالي منذ طلوع الالهة فلما كان ابتداءها الليل غلبت الليالي وخصت بالذكر دون الايام وان كانت تفيد ما بازاها من الايام ولو ذكر جمعا من الايام افادت ما بازاها من الليالي والدليل عليه قوله تعالى (ثلاثة ايام الارمزا) وقال تعالى في موضع آخر (ثلث ليال سويا) والقصة واحدة فاكتفى بتارة بذكر الايام عن الليالي وتارة بذكر الليالي عن الايام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون وفي لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على ان كل واحد من العددين اذا اطلق افاد ما بازانه من الآخر ألا ترى انه لما اختلف العددان من الليالي والايام فصل بينهما في اللفظ في قوله تعالى (سبع ليال وثمانية ايام حسوما) وذكر الفراء انه يقولون صمنا عشرا من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالي عن الايام لان عشرا لا تكون الا ليليا ألا ترى انه لو قال عشرة ايام لم يحجر فيها الا التذكير وانشد الفراء

اقامت ثلاثا بين يوم ويلة * وكان التكبير ان تضيف وتجأرا

فقال ثلاثا وهي الليالي وذكر اليوم واللييلة في المراد واذا ثبت ما وصفنا كان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ما قدمنا من الاعتبار وعشرة ايام زائدة عليها وان كان لفظ العدد واردا بلفظ التأنيث

ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت تسكنه وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبيت في غير منزلها ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا الا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لا تنتقل المطلقة المبتوتة ولا الرجعية ولا المتوفى عنها ولا يخرجن بالنهار ولا يبيتن عن بيوتهن وقال الشافعي ولم يكن الاحداد في سكنى البيوت فسكن المتوفى عنها زوجها أي بيت كانت فيه جيدا اورديا وانما الاحداد في الزينة ب قال ابوبكر اما المطلقة فلقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فحظر خروجها واخراجها في العدة الا ان يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها لعذر وقد اختلف في الفاحشة المذكورة في هذه الآية وسند كرها في موضعها ان شأ الله تعالى واما المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى قال في العدة الاولى (متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ منها ما زاد على الاربعة الاشهر والعشر فبقى حكم هذه العدة الثانية على ما كان عليه من ترك الخروج اذ لم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد هـ وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن مسلمة القعني عن مالك عن سعد بن اسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة ان الفريضة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم تسأله ان يرجع الى اهلها في بني خديرة فان زوجها قتله عبده فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرجع الى اهلها فانه لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة قالت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم قالت فخرجت حتى اذا كنت في الحجرة اوفى المسجد دعاني فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي قالت فقال امكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ارسل الى وسألني عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به هـ وقد روى عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن ابي نجيح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند اهلها فتعدت حيث شئت وهو قول الله عز وجل (غير اخراج) قال عطاء ان شئت اعتدت عند اهلها وسكنت في منزلها وان شئت خرجت لقول الله تعالى (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن) قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعدت حيث شئت هـ قال ابوبكر ليس في ايجاب الميراث ما يوجب نسخ الكون في المنزل وقد يجوز اجتماعهما فليس في ثبوت احدهما نفي الآخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة الرسول صلى الله

عليه وسلم بعد نسخ الحول وإيجاب الميراث لأن عدة الفريضة كانت أربعة أشهر وعشرا وقد
 بهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن النقلة * وماروينا من قصة الفريضة قد دل على معنيين أحدهما
 لزوم الكون في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة والثاني جواز الخروج اذ لم
 ينكر النبي صلى الله عليه وسلم الخروج ولو كان الخروج محظورا لهاها عنه وقد روى مثل
 ذلك عن جماعة من السلف منهم عبدالله بن مسعود وعمر وزيد بن ثابت وام سلمة وعثمان
 انهم قالوا المتوفى عنها زوجها يخرج بالنهار ولا نيت عن بيتها وروى عبدالرزاق عن ابن
 كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم احد فآمت نساؤهم وكن متجاورات في دار فأتين
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن نيت عند احدانا فقال تزاورن بالنهار فاذا كان الليل
 فلتأوكل واحدة منكن الى بيتها وروى عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها تعد
 حيث شاءت منهم على وابن عباس وجابر بن عبدالله وعائشة وماقدما من دليل الكتاب
 والسنة يوجب محبة القول الاول * فان قيل قال الله تعالى (منعا الى الحول غير اخراج
 فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف) فهذا يدل على ان لها ان تنتقل
 * قيل له المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال في الآية الاخرى (فاذا بلغن اجلهن فلا جناح
 عليكم فيما فعلن في انفسهن) ويدل على ان المراد ما ذكرنا انها لو خرجت قبل انقضاء العدة
 لم يكن لها ان تزوج بالاتفاق فدل ذلك على ان المراد فاذا خرجن بعد انقضاء العدة واذا كان
 ذلك على ما وصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها * وانما قالوا ان المطلقة لا تخرج
 ليلا ولا نهارا لقوله تعالى (ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) وذلك عموم في جميعهن
 وحظر عن خروجهن في سائر الاوقات وخالف المتوفى عنها زوجها من جهة ان نفقة المتوفى
 عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها فهي مستغنية عن الخروج والله اعلم

ذكر احوال المتوفى عنها زوجها

روى عن جماعة من الصحابة ان عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وام سلمة وابن
 عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول
 اصحابنا وسائر فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
 حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعني عن مالك عن عبدالله بن ابي بكر
 عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي سلمة انها اخبرته بهذه الاحاديث قالت زينب دخلت على
 ام حبيبة حين توفي ابوها ابوسفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق او غيره فدهنت منه جارية
 ثم مست بعارضتها ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحب على ميت فوق ثلاث ليال الا على
 زوج اربعة أشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي اخوها فدعت
 بطيب فمست منه ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله

عليه وسلم يقول وهو على المنبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليل الا على زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب وسمعت امي ام سلمة تقول جاءت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفى عنها زوجها وقد اشتكت عنها أفكحلها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لامرأتين او ثلثا كل ذلك يقول لائم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي اربعة اشهر وعشر وقد كانت احدا كن في الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول قال حميد فقلت لزينب وما ترمى بالبعرة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة اذا توفى عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شربا بها ولم تمس طيبا ولا شيا حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار او شاة او طير فتفتض به فقلما تفتض بشئ الا مات ثم تخرج فتعطى بعة فترمي بها ثم تراجع بعد ما شامت من طيب او غيره فحظر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الا كتحال في العدة واخبر بالعدة التي كانت تعد احدها وما تجتنبه من الزينة والطيب ثم قال انما هي اربعة اشهر وعشر فدل بذلك على ان هذه العدة محتدا بها العدة التي كانت سنة في اجتناب الطيب والزينة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا زهير قال حدثنا يحيى بن ابي بكير قال حدثنا ابراهيم بن طهمان قال حدثني بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة ولا الحلية ولا تختضب ولا تكتحل وروت ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل وروت ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لها وهي معتدة من زوجها لا تمتشطى بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب * قوله عز وجل (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم) الآية قد تضمنت هذه الآية اربعة احكام احدها الحول وقد نسخ منه ما زاد على اربعة اشهر وعشرا والثاني نفقها وسكنها في مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ما روى عن ابن عباس وغيره لان الله تعالى اوجبا لها على وجه الوصية لازواجهم كما كانت الوصية واجبة للوالدين والاقرين ففسخت بالميراث وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ومنها الاحداد الذي دل عليه الدلالة من الآية فحكمه باق بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق في حظره فنسخ من الآية حكمان وبقي حكمان ولانعام آية اشتملت على اربعة احكام فنسخ منها اثنان وبقي اثنان غيرها * ويحتمل ان يكون قوله تعالى (غير اخراج) منسوخا لان المراد به السكنى الواجبة في مال الزوج فقد نسخ كونها في مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا الا ان قوله تعالى (غير اخراج) قد تضمن معنيين احدهما وجوب السكنى في مال الزوج والثاني حظر الخروج والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهي لاحالة مأمورة باللبث فاذا نسخ وجوب السكنى في مال الزوج بقي حكم لزوم اللبث في البيت * وقد اختلف اهل العلم

في نفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبد الله نفقتها على نفسها حاملا كانت او غير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء وقيصة بن ذؤيب وروى الشعبي عن علي وعبد الله قالا الحامل اذا مات عنها زوجها فنفقتها من جميع المال وروى الحكم عن ابراهيم قال كان اصحاب عبد الله يقضون في الحامل المتوفى عنها زوجها ان كان المال كثيرا فنفقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعا لانفقة لها ولا سكنى في مال الميت حاملا كانت او غير حامل وقال ابن ابي ليلى هي في مال الزوج بمنزلة الدين على الميت اذا كانت حاملا وقال مالك بن انس نفقتها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى ان كانت الدار للزوج وان كان عليه دين فالمرأة احق بسكنائها حتى تنقضي عدتها وان كانت في بيت بكراء فاخرجوها لم يكن لها سكنى في مال الزوج هذه رواية ابن وهب عنه وقال ابن القاسم عنه لانفقة لها في مال الميت ولها السكنى ان كانت الدار للميت وان كان عليه دين فهي احق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشتري وقال الثوري ان كانت حاملا انفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت انفق على الصبي من نصيبه هذه رواية الاشجعي عنه وروى عنه الماعاني ان نفقتها من حصتها وقال الاوزاعي في المرأة يموت زوجها وهي حامل فلانفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد في ام الولد اذا كانت حاملا منه فانه ينفق عليها من المال فان ولدت كان ذلك في حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك ديناً يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المتوفى عنها زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والآخر لانفقة لها ولا سكنى بئذ قال ابو بكر لا تخلو نفقة الحامل من احد ثلاثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا في قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) او ان تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المتوتة او تحجب للحامل دون غيرها لاجل الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه الثاني لا يصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة في حال الحياة وانما تجب حالا فحالا على حسب مضي الاوقات وتسليم نفسها في بيت الزوج ولا يجوز ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سبيلها ان يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها في ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج دعة فثبت فيها فلم يجوز اخذها من ماله اذا لم تثبت عليه والثاني ان ذلك الميراث قد انتقل الى الورثة بالموت اذ لم يكن هناك دين عند الموت فقبر جائز اثباتها في مال الورثة ولا في مال الزوج فتؤخذ منه وان كانت حاملا لم يخل ايجاب النفقة لها في مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها في العدة او لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها لاجل العدة غير جائز ولا يجوز ايجابها لاجل الحمل لان الحمل نفسه لا يستحق نفقة على الورثة اذ هو موسر مثلهم بميراثه ولو ولده لم تجب نفقة على الورثة فكيف تجب له في حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله اعلم

باب التعريض بالخطبة في العدة

قال الله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكنتم في أنفسكم﴾ الآية وقد قيل في الخطبة أنها الذكر الذي يستدعى به إلى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب من التأليف وقد قيل أيضا أن الخطبة ماله أول وآخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل في التعريض أنه ما تضمن الكلام من الدلالة على شيء من غير ذكره كقول القائل ما أنا بزان يعرض بغيره أنه زان ولذلك رأى عمر فيه الحد وجعله كالصرح والكناية العدول عن صريح اسمه إلى ذكر يدل عليه كقوله تعالى (أنا أنزلناه في ليلة القدر) يعني القرآن قالها كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة أن يقول لها أني أريد أن أتزوج امرأة من امرها وامرأها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو أن يقول لها أني بك لمعجب وأنى فيك لراغب ولا فتوتينا نفسك وقال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس وهي في العدة لا فتوتينا بنفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على أسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال هو أن يقول لها وهي في العدة أنك لكريمة وأنى فيك لراغب وأن الله لسائق إليك خيرا أو نحو هذا من القول وقال عطاء هو أن يقول أنك جميلة وأنى فيك لراغب وأن قضى الله شيئا كان فكان التعريض أن يتكلم بكلام يدل فحواء على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد بن جبير في قوله تعالى (الا ان تقولوا قولنا معروفا) أن يقول أنى فيك لراغب وأنى لا أرجو أن نجتمع وقوله تعالى (أو أكنتم في أنفسكم) يعني اضرتموه من التزويج بعد انقضاء عدتها فأباح التعريض بالخطبة واضمار نكاحها من غير افساح به * وذكر اسماعيل بن اسحاق عن بعض الناس أنه احتج في نفى الحد في التعريض بالقذف بأن الله تعالى لم يجعل التعريض في هذا الموضع بمنزلة التصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف كالصرح * قال اسماعيل فاحتج بما هو حجة عليه إذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد القائل فإذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف * قال وإنما يزِيل الحد عن المعرض بالقذف من يزيله لأنه لم يعلم بتعريضه أنه أراد القذف إذ كان محتملا لغيره * قال وينبغي على قوله هذا أن يزعم أن التعريض بالقذف جائز مباح كما أصبح التعريض بالخطبة بالنكاح * قال وإنما اخبر التعريض بالنكاح دون التصريح لأن النكاح لا يكون إلا منهما ويقضى خطبته جوابا منها ولا يقتضى التعريض جوابا في الأغلب فلذلك اختلفا * قال أبو بكر الكلام الأول الذي حكاه عن خصمه في الدلالة على نفى الحد بالتعريض صحيح ونقصه ظاهر الاختلال واضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفى الحد بالتعريض أنه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وأصبح له التعريض به اختلف حكم التعريض والتصريح في ذلك على أن التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح وغير جائز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما في خطبة النكاح وذلك لأنه معلوم أن الحدود مما يسهط بالشبهة فهي في حكم السقوط والنفي أكد من النكاح فإذا لم يكن التعريض في النكاح كالصرح وهو أكد

في باب الثبوت من الحد كان الحد اولى ان لا يثبت بالتعريض من حيث دل على انه لو خطبها بعد
انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد مخالفا للتصريح فالحد
اولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا ان الاقرار في العقود كلها لا يثبت بالتعريض
ويثبت بالتصريح لان الله قد فرق بينهما في النكاح فكان الحد اولى ان لا يثبت به وهذه الدلالة
واضحة على الفرق بينهما في سائر ما يتعلق حكمه بالقول وهي كافية مغنية في جهة الدلالة على
ما وصفنا وان اردنا رده اليه من جهة القياس لعله تجمعهما كان سائغا وذلك ان النكاح حكمه
متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه
بالتعريض وان كان حكمه ثابتا بالاخصاح والتصريح كما حكم الله به في النكاح * واما قوله ان
التعريض بالقذف ينبغي ان يكون بمنزلة التصريح لانه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح
فان اظه نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة اذ كان
المراد مفهوما مع الفرق بينهما لانه ان كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود
في الخطبة فينبغي ان يستوى حكمهما فيها فاذا كان نص التثريب قد فرق بينهما فقد انتقض
هذا الالتزام وصح الاستدلال به على ما وصفنا * واما قوله ان من ازال الحد عن المعرض بالقذف
فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فانها وكالة لم تثبت عن الخصم
وقضاء على غائب بغير بينة وذلك لان احدا لا يقول بان حد القذف متعلق بارادته وانما يتعلق
عند خصومه بالاخصاح به دون غيره فالذي يحيل به خصمه من انه ازال الحد لانه لم يعلم
مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه * واما الزامه خصمه ان يبيح التعريض بالقذف كما يبيح التعريض
بالنكاح فانه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله ولا ناظر في عاقبة ما يؤول اليه حكم الزامه له فنقول
ان خصمه الذي احتج به لم يجعل ما ذكره علة للاباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف
وانما استدل بالآية على ايجاب الفرق بين التعريض والتصريح فاما الخطر والاباحة موقوفان على
دالتهما من غير هذا الوجه * واما قوله انما اجيزا التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح
لا يكون الا منهما ويقتضي خطبته جوابا منها ولا يقتضي التعريض جوابا في الاغلب فانه كلام
فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتصريح به لا يقتضي
واحد منهما جوابا لان النهي انما انصرف الى خطبتها لوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله تعالى
(ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا) وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي
التعريض ولم يجز الخطاب على النهي عن العقد المقتضي للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد
بان بذلك انه لا فرق بين التعريض والتصريح في نفي انقضاء الجواب وهذا الموضع هو الذي
فرقت الآية فيه بين الامرين فاما العقد المقتضي للجواب فانما هو منهي عنه بقوله تعالى
(ولا تمزوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) وان كان نهيه عن العقد نفسه فقد انقضاء
نهيه عن الافصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) على حظر الشتم
والضرب * واما وجه انتقاضه فانه لا خلاف ان العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك

الاقراءات لا تصح بالتعريض وان لم تقتض جوابا من المقرلة فلم يختلف حكم ما يقتضى من ذلك جوابا وما لا يقتضيه فعلمت ان اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرق بينهما * واما قوله تعالى * ولكن لا تواعدوهن سرا * فانه مختلف في المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة السر ان يأخذ عليها عهدا او ميثاقا ان تحبس نفسها عليه ولا تنكح زوجا غيره وقال الحسن و ابراهيم وابو مجلز ومحمد وجابر بن زيد (لا تواعدوهن سرا) الزنا وقال زيد بن اسلم (لا تواعدوهن سرا) لا تنكح المرأة في عدتها ثم يقول ساسره ولا يعلم به او يدخل عليها فيقول لا يعلم بدخولي حتى تنقضى العدة * قال ابو بكر اللفظ محتمل لهذه المعاني كلها لان الزنا قديسي سرا قال الخطبة

ويحرم سر جارتهم عليهم * وياكل جارهم انق القصاص

واراد بالسر الزنا وصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة يصف حمار الوحش واتانه لما كف عنها حين حملت

قد احصت مثل دعايمس الرنق * اجنة في مستكنات الخلق

فقف عن اسرارها بعد العسق

يعنى بعد اللزوق يقال عسق به اذا ترق به واراد بالسر ههنا الفتيان وعقد النكاح نفسه يسمى سرا كما يسمى به الوطء ألا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحا ولذلك ساغ تأويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد انقضاء العدة * واطهر الوجوه واولاها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالخطبة واخذ المهد عليها ان تحبس نفسها عليه ليتزوجها بعد انقضاء العدة لان التعريض المباح انما هو في عقد يكون بعد انقضاء العدة وكذلك التصريح واجب ان يكون حظه من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى ان ذلك معنى لم تستفده الا بالآية فهو لا محالة مراد بها واما حظر ايقاع العقد في العدة فذكر كور باسمه في نسق التلاوة بقوله تعالى (ولا تزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فاذا كان ذلك مذكورا في نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالاخص دون الكناية فانه بعد ان يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله (سرا) هو الذي قد افصح به في الخطبة وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد لان المواعدة بالزنا محظورة في العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا تحريما مبهما مطلقا غير مقيد بشرط ولا مخصوص بوقت فيؤدى ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها في العدة وليس يمنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لا يخرج منه تأويل ابن عباس الذي ذكرناه * وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) يعنى ان الله علم انكم ستذكرونهن بالتزويج لرغبتكم فيهن ولخوفكم ان يسبقكم اليهن غيركم وايح لهم التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل على ما اعتبره اصحابنا في جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من وجوه اخر

فكذلك الوطء عن عقد كان في العدة لا يخلو من ان يكون وطأ بشبهة او زنا وايهما كان فالتحريم غير واقع به * فان قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريما مؤبدا عندكم كالذي يطأ ام امرأته او ابنتها فتحرم عليه تحريما مؤبدا * قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لان كلامنا انما هو في وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها فاما وطء يوجب تحريم غيرها فان ذلك حكم كل وطء عندنا زنا كان او وطأ بشبهة او مباحا وانت لم تجد في الاصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجا عن الاصول وعن اقاويل السلف ايضا لان عمر قد رجع الى قول علي في هذه المسئلة واما ما روى عن عمر انه جعل المهر في بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه محظور فسيله ان يتصدق به فلذلك جعله في بيت المال ثم رجع فيه الى قول علي رضي الله عنه ومذهب عمر في جعل مهرها لبيت المال اذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشاة المأخوذة بغير اذن مالكتها قدمت اليه مشوية فلم يكدها بسيفها حين اراد الاكل منها فقال ان هذه الشاة تخبرني انها اخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الاسارى ووجه ذلك عندنا انما صارت لهم بضمان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصصت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد ادوا القيمة الى اصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار ان مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب وابراهيم والزهري الصداق لها على ما روى عن علي وفي اتفاق عمر وعلي على ان لاحد عليهما دلالة على ان التكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لان المرأة كانت عالة يكوئنها في العدة ولذلك جلدتها عمر وجعل مهرها في بيت المال وما خالفهما في ذلك احد من الصحابة فصار ذلك اصلا في ان كل وطء عن عند فانه لا يوجب الحد سواء كانا عالين بالتحريم او غير عالين به وهذا يشهد لابي حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح انه لاحد عليه * وقد اختلف الفقهاء في العدة اذا وجبت من رجلين فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك في رواية ابن القاسم عنه والثوري والاوزاعي اذا وجبت عليها العدة من رجلين فان عدة واحدة تكون لهما جميعا سواء كانت الدة بالحمل او بالحيض او بالشهور وهو قول ابراهيم التيمي وقال الحسن بن صالح والليث والشافعي تعتد لكل واحد عدة مستقلة والذي يدل على صحة القول الاول قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء اذا طلقها زوجها ووطئها رجل بشبهة لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اوجبتا عليها اكثر من ثلاثة قروء كنا زاندين في الآية ما ليس فيها اذ لم تفرق بين من وطئت بشبهة من المطلقات وبين غيرها وبدل عليه ايضا قوله تعالى (واللاتي ينسن من الحيض من نساكن ان اربتم فعدتهن ثلثة اشهر واللاتي لم يحصن) ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبى بشبهة وبين من لم توطأ فاقضى ذلك ان تكون عدتها ثلاثة اشهر في الوجهين جميعا وبدل عليه ايضا قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل او رجلين وبدل عليه ايضا قوله تعالى (يستلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) لان العدة انما هي بتضي الاوقات والالهة والشهور وقد

جعلها الله وقتا لجميع الناس فوجب ان تكون الشهور والاهلة وقتا لكل واحد منهما للعموم
 الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء عدتها منه
 فعلما انها في عدة من الثاني لان العدة منه لا تمنع من تزويجها **فان قيل** منع من ذلك لان العدة
 منه تتلوها عدة من غيره **فقد قيل** له فقد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع
 الاعتداد من الثاني فلا تلزمها عدة من الثاني فلو لم تكن في هذه الحال ممتدة منه لما منع العقد
 عليها لان عدة نجب في المستقبل لا ترفع عندها ماضيا ويدل عليه ان الحيض انما هو استبراء
 للرحم من الحمل فاذا طلقها الاول ووطئها الثاني بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلاث حيض
 فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل الاول غير استبراء من حمل الثاني
 فوجب ان ينقض به المدة منهما جميعا ويدل عليه ان من طلق امرأته وابانها ثم وطئها في العدة
 بشبهة ان عليها عدتين عدة من الوطء وتعد بما بقي من العدة الاولى من العدتين ولا فرق بين
 ان تكون العدة من رجلين او من رجل واحد **فان قيل** ان هذا حق واجب لرجل
 واحد والاوّل واجب لرجلين **فقد قيل** له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحقيقتين
 اذا وجبا لرجل واحد فوجب ايفاؤها اياه جميعا كوجوبهما لرجلين في لزوم توفيقهما اياها
 ألا ترى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد في آجال الديون ومواقيت الحج والاجارات
 ومدة الايلاء في ان مضى الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا لحقه فتكون
 الشهور التي لهذا هي بينهما للآخر وقد روى ابو الزناد عن سليمان بن يسار عن عمر في
 التي تزوجت في العدة انه امرها ان تعتد منهما وظاهر ذلك يقتضي ان تكون عدة واحدة
 منهما **فقد قيل** روى الزهري عن سليمان بن يسار عن عمر انه قال تعتد بقية عدتها من الاول
 ثم تعتد من الآخر **فقد قيل** له ليس فيه انها تعتد من الآخر عدة مستقبلة فوجب ان يحمل
 معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابي الزناد والله اعلم

باب متعة المطلقة

قال الله عز وجل لا جناح عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
 وتمسوهن **فقد قيل** تقديره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى
 (وان تطلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فلو كان
 الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة او لم تفرضوا لهن فريضة فاعطف عليها المفروض لهما
 فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وقد تكون او بمعنى الواو قال الله
 تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) معناه ولا كفورا وقال تعالى (وان كنتم مرضى او على
 سفر او جاء احد منكم من الغائط) والمعنى وجاء احد منكم من الغائط وانتم مرضى ومسافرون
 وقال تعالى (وارسلنا الى مائة الف او يزيدون) معناه ويزيدون فهذا موجود في اللغة وهي في النبي
 اظهر في دخولها عليه انها بمعنى الواو منه ما قدمنا من قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا)

معناه ولا كفورا لدخولها على النفي وقال تعالى (جرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم) اوفى هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) لما دخلت على النفي ان تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعينين جميعا من عدم المسيس والتسمية جميعا بعد الطلاق وهذه الآية تدل على ان للرجل ان يطلق امرأته قبل الدخول بها في الحيض وانها ليست كالمدخول بها لاطلاقة اباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار في وجوب المتعة فروى عن علي انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهري مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي تطلق وقد فرض لها صداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله وقال شريح وابراهيم والحسن نخبر اني تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شريح وقد سألوه في متاع فقال لا نأبى ان نكون من المتقين فقال اني محتاج فقال لا نأبى ان نكون من المحسنين وقد روى عن الحسن وابي العالية لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن ابي الزناد عن ابيه في كتاب البيعة وكانوا لا يرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها تخصيص من الله وفضل وروى عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل وطلق قبل ان يمس فليس لها الا المتاع وقال محمد بن علي المتعة التي لم يفرض لها والتي قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحاق عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة واجبة الا للتي انكحت بالعموس ثم يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهري قال متعتان احدهما يقضى بها السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ بالمتعة لانه لا صداق عليه ومن طلق بعدما يدخل او يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها واما فقهاء الامصار فان اباحيفة وابي يوسف ومحمد وزفر قالوا المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهورا وان دخل بها فانه يتمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثوري والحسن بن صالح والاوزاعي الا ان الاوزاعي زعم ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهورا وقال ابن ابي ليلى وابو الزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا يجبر عليها ولم يفرقا بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سعى لها وبين من لم يسم لها وقال مالك والليث لا يجبر احد على المتعة سعى لها او لم يسم لها دخل بها او لم يدخل وانما هي مما ينبغي ان يفعله ولا يجبر عليها قال مالك وليس للملاعة متعة على حال من الحالات وقال الشافعي المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من قبله او يتم به الا التي سعى لها وطلق قبل الدخول * قال ابوبكر نبدا بالكلام في ايجاب المتعة ثم نعبه بالكلام على من اوجبه لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالعرف حقنا على المحسنين) وقال

تعالى في آية أخرى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا) وقال في آية أخرى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه أحدها قوله تعالى (فتموهن) لانه امر والامر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الذنب والثاني قوله تعالى (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وليس في الفاظ الإيجاب تأكيد قوله حقا عليه والثالث قوله تعالى (حقا على المحسنين) تأكيد لإيجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل احد ان يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب وقوله تعالى (حقا على المتقين) تأكيد لإيجابه وكذلك قوله تعالى (فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا) قد دل على الوجوب من حيث هو امر وقوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضي الوجوب ايضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار تريد بي فان قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر في إيجاب المتعة عليهم دل على انها غير واجبة وانها نذبة لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسون وغيرهم بيذ قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تأكيد لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا لإيجابها على غيرهم كما قال تعالى (هدى للمتقين) وهو هدى للناس كافة وقوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس) قلم يكن قوله تعالى (هدى للمتقين) موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) و (حقا على المحسنين) غير ناف ان يكون حقا على غيرهم وايضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى (فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا) وذلك عام في الجميع بالاتفاق لان كل من اوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين والمتقين اوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل ان لا يجعلها نذبة ايضا لان ما كان نذبة لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب اليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جاز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الإيجاب ويكوتون هم وغيرهم فيه سواء بيذ فان قيل لما لم يخص المتقين والمحسنين في سائر الديون من الصداق وسائر عقود المداينات عند إيجابهم عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المتعة دل على انها ليست بواجبة بيذ قيل له اذا كان لفظ الإيجاب موجودا في الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه بعض من اوجب عليه الحق بذكر التقوى والاحسان انما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فمنها ما يكون ذكر بتقييد التقوى والاحسان ومنها ما يكون تخصيص لفظ الاداء نحو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) وقوله تعالى (فليؤد الذي أؤتمن امانته وليتق الله ربه) ومنها ما يكون بالامر بالاشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التأكيد على نفي الإيجاب وايضا فانا وجدنا عقد النكاح لا يخلو من إيجاب البدل ان كان مسمى فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فمهر المثل ثم كانت حاله اذا كان فيه تسمية ان البضع لا يخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى سائر العقود لان عود المبيع الى ملك البائع يوجب سقوط الثمن كله

وسقوط حق الزوج عن بعضها بالطلاق قبل الدخول لا يخرجها من استحقاق بدل ما وهو نصف المسمى فوجب ان يكون ذلك حكمه اذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود الطلاق قبل الدخول وايضا فان مهر المثل مستحق بالعقد والمتعة هي بعض مهر المثل فتجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق قبل الدخول فيد فان قيل مهر المثل دراهم ودنانير والمتعة انما هي اثواب فيد قيل له المتعة ايضا عندنا دراهم ودنانير لو اعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذي ذكرناه من انها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه يقول اذا رهنها بمهر المثل رهنها ثم طلقها قبل الدخول كان رهنها بالمتعة محبوسا بها ان هلك هلك بها واما ابو يوسف فانه لا يجعله رهنها بالمتعة فان هلك هلك بغير شيء والمتعة واجبة عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل ولكنه اوجبها بتمتضي ظاهر القرآن وبلاستدلال بالاصول على ان البضع لا يخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول وانه لا فرق بين وجود التسمية في العقد وبين عدمها اذ غير جائز حصول ملك البضع له بغير بدل فوجب مهر المثل بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب ان يستوى فيه حكمهما في وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وان تكون المتعة قائمة مقام بعض مهر المثل وان لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال ابراهيم في المطلقة قبل الدخول وقد سمى لها ان لها نصف الصداق هو متعتها فكانت المتعة اسمها لما يستحق بعد الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من البضع فان قيل اذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل الطلاق فكذلك بعده فيد قيل له لم نقل انه بدل منه وان قام مقامه كما لا نقول ان قيم المستهلكات ابدال لها بل كائنها هي حين قامت مقامها الا ترى ان المشتري لا يجوز له اخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا غيره ولو كان استهلكه مستهلك كان له اخذ القيمة منه لانها تقوم مقامه كائنها هو لاعلى معنى العوض فكذلك المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع مع الطلاق فيد فان قيل لو كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمرأة كما يعتبر مهر المثل بحالها دون حال الزوج فلما اوجب الله تعالى اعتبار المتعة بحال الرجل في قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على انها ليست بدلا من البضع واذا لم تكن بدلا من البضع لم يجز ان تكون بدلا من الطلاق لان البضع يحصل لها بالطلاق فلا يجوز ان تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن شيء واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة فيد قيل له اما قولك في اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك عندنا واصحابنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا ابو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة ايضا وليس فيه خلاف الآية لانا نستعمل حكم الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا يلزمه سؤال هذا السائل ايضا لانه يقول ان مهر المثل انما وجب اعتباره بها في الحال التي يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القائم مقام الدخول في استحقاق كمال المهر فكان بمنزلة قيم التلغات في اعتبارها بانفسها واما المتعة فانها لا يجب

عندنا الا في حال سقوط حقه من بضعها لسبب من قبله قبل الدخول او ما يقوم مقامه فلم
يجب اعتبار حال المرأة اذا البضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من
غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وايضا لو سلمنا لك انها ليست بدلا عن شيء
لم يمنع ذلك وجوبها لان النفقة ليست بدلا عن شيء بدلالة ان بدل البضع هو المهر وقد ملكه
بعقد النكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف في ملكه وتصرف الانسان في ما له لا يوجب
عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة ابية وابنه الصغير بنص الكتاب والاتفاق
ليس بدلا عن شيء ولم يمنع ذلك وجوبها والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شيء وهن واجبات
فالمستدل بكونها غير بدل عن شيء على نفي ايجابها مغفل وايضا فاعتبارها بالرجل والمرأة
انما هو كلام في تقديرها والكلام في التقدير ليس يتعلق بالايجاب ولا بنفيه وايضا لو لم تكن واجبة
لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على الوجوب
اذ ما ليس بواجب غير معتبر بحال الرجل اذله ان يفعل ماشاء منه في حال اليسار والاعسار فلما
قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصح ان يكون ابتداء
دليل في المسئلة وقال هذا القائل ايضا لما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اقضى ذلك
ان لا تلزم المقتر الذي لا يملك شيئا واذا لم تلزمه لم تلزم الموسر ومن الزمها المقتر فقد خرج
خرج من ظاهر الكتاب لان من لا مال له لم تقتض الآية ايجابها عليه اذ لا مال له فيعتبر قدره
فغير جائز ان نجعلها ديناً عليه وان لا يكون مخاطبا بها رحمته قال ابو بكر هذا الذي ذكره هذا
القائل اغفال منه لمعنى الآية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله وعلى المقتر على قدر ماله
وانما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في ذمته
حتى يحج فيسلمه كما قال الله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فاجبها عليه
بالمعروف ولو كان معسرا لا يقدر على شيء لم يخرج عن حكم الآية لان له ذمة تثبت فيها النفقة
بالمعروف حتى اذا وجدها اعطاها كذلك المقتر في حكم المتعة وكسائر الحقوق التي تثبت في الذمة
وتكون الذمة كالاعيان ألا ترى ان شراء المعسر بمال في ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين
في باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح اثبات المتعة فيها كما تثبت
فيها التفقات وسائر الديون رحمته قال ابو بكر في هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية
مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع الا في نكاح
صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان شرطه ان لا صداق لها لا يفسد النكاح لانها لما لم يفرق بين
من سكت عن التسمية وبين من شرط ان لا صداق فهي على الامرين جميعا وزعم مالك
انه اذا شرط ان لا مهر لها فالنكاح فاسد فان دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد
قضت الآية بجواز النكاح وشرطه ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم
التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه ان لا مهر لها وانما قال اصحابنا انها غير واجبة
للدخول بها لانا قد بينا ان المتعة بدل من البضع وغير جائز ان تستحق بدلين فلما كانت

مستحقة بعد الدخول المسمى او مهر المثل لم يحجز ان تستحق معه المتعة ولا خلاف ايضا بين فقهاء الامصار ان المطابقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب اذا وجب لها نصف المهر قبل ذلك من وجهين على ما ذكرنا احدهما انها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فان لا تستحقه مع وجوب جميعه اولى والثاني ان المعنى فيه انها قد استحققت شيئا من المهر وذلك موجود في المدخول بها $\text{فإن قيل لما وجبت المتعة حين لم يجب شيء من المهر وجب ان يكون وجوبها عند استحقاق المهر اولى $\text{فإن قيل له فينبغي ان تستحقها اذا وجب نصف المهر لوجوبها عند عدم شيء منه وايضا فانما تستحقها عند فقد شيء من المهر لعل ان البضع لا يخلو من بدل قبل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت المتعة ولما استحققت بدلا آخر لم يحجز ان تستحقها $\text{فإن قيل قال الله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) وذلك عام في سائرهن الا ما خصه الدليل $\text{فإن قيل له هو كذلك الا ان المتاع اسم لجميع ما ينتفع به قال الله تعالى (وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم) وقال تعالى (متاع قليل ثم مأويهم جهنم) وقال تعالى (انما هذه الحياة الدنيا متاع) وقال الافوه الاودى$$$$

انما نعمة قوم متعة * وحياة المرء ثوب مستعار

فالمتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن فتنى اوجبا للمطلقات شيئا مما ينتفع به من مهر او نفقة فقد قضينا عهدة الآية فتعة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى والتي لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة والمدخول بها تارة المسمى وتارة مهر المثل اذا لم يكن مسمى وذلك كله متعة وليس بواجب اذا اوجبا لها ضربا من المتعة ان نوجب لها سائر ضرورها لان قوله تعالى (وللمطلقات متاع) انما يقتضى ادنى ما يقع عليه الاسم $\text{فإن قيل قوله تعالى (وللمطلقات متاع) يقتضى ايجابه بالطلاق ولا يقع على ما استحقته قبله من المهر $\text{فإن قيل له ليس كذلك لانه جائز ان تقول وللمطلقات المهور التي كانت واجبة لهن قبل الطلاق فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينافي وجوبه قبله اذ لو كان كذلك لما جاز ذكر وجوبه في الحالين مع ذكر الطلاق فيكون فائدة وجوبه بعد الطلاق اعلاما ان مع الطلاق يجب المتاع اذ كان جائزا ان يظن ظان ان الطلاق يسقط ما وجب فابان عن ايجابه بعده كهو قبله وايضا ان كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة أنحاء اما نفقة العدة للمدخول بها او المتعة او نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك متعلق بالطلاق لان النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فسمى النفقة والسكنى الواجبتين لهما متاعا ومما يدل على ان المتعة غير واجبة مع المهر اتفاق الجميع على انه ليس لها المطالبة بها قبل الطلاق فلو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لوجب قبل الطلاق اذ كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفي ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر $\text{فإن قيل قائم توجوبها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا توجوبها قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا$$$

على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا في المدخول بها * قيل له ان المتعة بعض مهر المثل اذ قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صححت ببعضه بعده وانت فليست تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل ايجابها من ان تكون بدلا من البضع او من الطلاق فان كانت بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان تستحقها قبل الطلاق وان لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق في حال حصول البضع لها والله تعالى اعلم

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى ﴿وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ مَوْسِعٍ قَدَرِهِ وَعَلَىٰ مَقْتَرٍ قَدَرِهِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾ واثبات المقدار على اعتبار حاله في الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك في الازمان ايضا لان الله تعالى شرط في مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثاني ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين في ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتغير وجب بذلك مراعاة العادات في الازمان وذلك اصل في جواز الاجتهاد في احكام الحوادث اذ كان ذلك حكما مؤديا الى اجتهاد رأينا وقد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة ايضا وذكر ذلك ايضا على بن موسى القمي في كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم في تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره واعساره وان يكون مع ذلك بالمعروف * قال فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب ان يكون لو تزوج امرأتين احدهما شريفة والاخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول ولم يسم لهما ان تكونا متساويتين في المتعة فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر في عادات الناس واخلاقهم غير معروف * قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهوانه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيئا دينار واحد ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اضعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه بعد الدخول وهذا خاف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما اوجب لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يؤدي الى مخالفة معنى الكتاب ودلالته الى خلاف المعروف في العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه * ويفسد ايضا من وجه آخر وهوانه لو تزوج رجلا موسرا اختين فدخل احدهما بامرأته كان لها مهر مثلها الف درهم اذ لم يسم لها مهرًا وطلق الآخر امرأته قبل الدخول من غير تسمية ان تكون المتعة لها على قدر حال الرجل وجاز ان يكون ذلك اضعاف مهر اختها فيكون ما تأخذه المدخول بها اقل مما تأخذه المطلقة وقيمة البضعين واحدة وهما متساويتان في المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا ونقصانا في البدل وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه * وقد قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول

ولم يسم لها وكانت متعها أكثر من نصف مهر مثلها أنها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الأقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لأن الله تعالى لم يجعل المسمى لها أكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز أن يعطيها عند عدم التسمية أكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك أكثر من مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق أكثر من النصف ففي مهر المثل أولى * ولم يدر أصحابنا لها مقدارا معلوما لا تجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هي على قدر المعتاد المتعارف في كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة أثواب درع وخمار وازار والازار هو الذي تستر به بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف في مقدارها أقاويل مختلفة على حسب ما غلب في رأي كل واحد منهم فروى اسماعيل بن أمية عن عكرمة عن ابن عباس قال أعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى إياس بن معاوية عن أبي مجلز قال قلت لأبي عمر أخبرني عن المتعة فأخبرني على قدرى فاني موسى اكسوا كذا اكسوا كذا فحسبت ذلك فوجدته قيمة ثلاثين درهما وروى عمرو عن الحسن قال ليس في المتعة شيء يوقت على قدر الميسرة وكان حماد يقول يتمتعها بنصف مهر مثلها وقال عداء أوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبي كسوتها في بيتها درع وخمار وملحفة وجلبابة وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك ثلاثة أثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال أفضل المتعة خمار وأوضعها ثوب وروى الحجاج عن أبي إسحاق أنه سأل عبدالله بن مغفل عنها فقال لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ما صار إليه من مخالفته فيه فدل على أنها عندهم موضوعة على ما يؤدبه إليه اجتهاده وهي بمنزلة تقويم المتلفات وأروش الجانيات التي ليس لها مقادير معلومة في النصوص * قوله عز وجل (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) قيل إن أصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفريضة العلامة في قسم الماء على خشب أو حص أو حجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمي الشط الذي ترفأ فيه السفن فريضة لحصول الأثر فيه بالنزول إلى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعا على المقدار وعلى ما كان في أعلى مراتب الإيجاب من الواجبات وقوله تعالى (ان الذي فرض عليك القرآن) معناه أنزله وأوجب عليك أحكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر الموارث (فريضة من الله) ينتظم الأمرين من معنى الإيجاب لمقادير الانصاء التي بينها لذوي الميراث وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الأهل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار أعدادها واسنانها فسمى التقدير فرضا تشبيها له بالحز الواقع في القداح التي تميز به من غيرها وكذلك سبيل ما كان مقدرا من الأشياء فقد حصل التمييز به بينه وبين غيره * والدليل على أن المراد بقوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) تسمية المقدار في العقد أنه قدم ذكر المطلقة التي لم يسم لها بقوله

تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تقرضواهن فريضة) ثم عقبه بذكر من فرض
لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الاول على نفي التسمية كان الثاني على اثباتها فاوجب الله لها
نصف المفروض بنص التبريل * وقد اختلف فيمن سمي لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول
فقال ابو حنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان ابو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع
الى قولهما وقال مالك والشافعي لها نصف الفرض والدليل على ان لها مهر مثلها ان موجب
هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول
فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك ان هذا الفرض لم يكن
مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وان كان واجبا به فلما كان ورود الطلاق قبل
الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه اذ لم يكن مسمى في العقد وجب ان يكون كذلك حكم
المفروض بعده اذ لم يكن مسمى فيه * فان قيل مهر المثل لم يوجب العقد وانما وجب بالدخول
* قيل له هذا غلط لانه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك انه لو شرط
في العقد انه لا مهر لها لوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجز نفيه بالشرط
وجب ان يكون من حيث استباح البضع ان يلزمه المهر وبدل على ذلك ان الدخول بعد صحة
العقد انما هو تصرف فيما قد ملكه وتصرف الانسان في ملكه لا يلزمه بدلا الا ترى ان تصرف
المشتري في السلعة لا يوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاتها لمهر المثل بالعقد
ويدل على ذلك ايضا اتفاق الجميع على ان لها ان تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته
بالعقد كيف كان يجوز لها ان تمنع نفسها بما لم يجب بعد ويدل على ذلك ايضا ان لها المطالبة
به ولو خاصته الى القاضي لقضى به لها والقاضي لا يبتدي * ايجاب مهر لم تستحقه كما لا يبتدي *
ايجاب سائر الديون اذ لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على ان التي لم يفرض لها مهر قد
استحققت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها للمسمى لو كانت في العقد تسمية
* فان قيل لو كان مهر المثل واجبا بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع المسمى
* قيل له لم يسقط كله لان المتعة بعينه على ما قدمنا وهي بازاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول *
وزعم اسماعيل بن اسحاق ان مهر المثل لا يجب بالعقد وان استباح الزوج البضع قال لان الزوج
بازاء الزوجة كالنكاح بازاء المبيع فان كان كما قال فواجب ان لا يلزمه المهر بالدخول لان الوطء
كان مستحقا لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها اذا ما استباحه كل واحد منهما بازاء
ما استباحه الآخر فمن اين صار الزوج مخصوصا بايجاب المهر اذا دخل بها ويبنى ان لا يكون
لها ان تحبس نفسها بالمهر اذا لم تستحق ذلك بالعقد وواجب ايضا ان لا تصح تسمية المهر
لانه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لا يلزمها له شيء * وواجب
على هذا ان لا يقوم البضع عاها بالدخول وبالوطء بالشبهة وان لا يصح اخذا لبدل منها لسقوط
حقه عن اضعها وهذا كله مع ما عقلت الامة من ان الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة
البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سهل بن

سعد الساعدي حين قال للرجل الذي خطب اليه المرأة التي وهبت نفسها منه قد ملكتها بما معك من القرآن يدل على ان الزوج في معنى المالك لضعفها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد العقد يسقطه الطلاق قبل الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جائز ايجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب ان يسقطه الطلاق قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهة اخرى ان الفرض انما الحق بالعقد ولم يكن موجودا فيه فمن حيث بطل العقد بطل ما الحق به فان قيل فالمسمى في العقد نبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه فقل له قد كان ابو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد بطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال ابراهيم النخعي هذا متعتها ومن الناس من يحتج بهذه الآية في ان المهر قد يكون اقل من عشرة دراهم لان الله تعالى قال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فاذا سمي درهمين في العقد وجب بقضية الآية ان لا تستحق بعد الطلاق اكثر من درهم وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا وذلك لان تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لان العشرة لا تبعض في العقد وتسمية لبعضها تسمية لجمعها كما ان الطلاق لما لم يتبعض كان ايقاعه لنصف تطليقة ايقاعا لجمعها والذي قد فرض اقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فيجب نصفها بعد الطلاق وايضا فان الذي اقتضته الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة الى تمام خمسة دراهم بدلالة اخرى والله اعلم

ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الخلوة

قال ابو بكر تنازع اهل العلم في معنى قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) واختلفوا في الميسر المراد بالآية فروى عن علي وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت اذا اغلق بابا وارخى سترًا ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثوري عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول علي بن الحسين وابراهيم في آخرين من التابعين وروى فراس عن الشعبي عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قدم بين رجلها والشعبى عن ابن مسعود مرسل وروى عن شريح مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثوري عن عمر عن عطاء عن ابن عباس اذا فرض الرجل قبل ان يمس فليس لها الا المتاع فمن الناس من ظن ان قوله في هذا كقول عبدالله بن مسعود وليس كذلك لان قوله فرض يعني انه لم يمس لها مهرا وقوله قبل ان يمس يريد قبل الخلوة لانه قد تأوله على الخلوة في حديث طاوس عنه فاوجب لها المتعة قبل الخلوة واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شيء من المهر بعد الطلاق وطى اولم يطأ وهي ان لا يكون احدهما محرما او مريضا اولم تكن حائضا او سائمة في رمضان او ارتقاء فانه ان كان كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر اذا لم يطأها والعدة واجبة في هذه الوجوه كلها ان طلقها فعليا المدة وقال سفيان الثوري لها المهر كاملا اذا

خلاها ولم يدخل بها اذا جاء ذلك من قبله وان كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك اذا خلا
 بها وقبلها وكشفها ان كان ذلك قريبا فلا ارى لها الا نصف المهر وان تطاول ذلك فلها المهر
 الا ان تضع له ماشاءت وقال الاوزاعي اذا تزوج امرأة فدخل بها عند أهلها قبلها ولمسا
 ثم طلقها ولم يجامعها او ارخى عليها سترًا او اغلق بابا فقد تم الصداق وقال الحسن بن صالح
 اذا خلا بها فلها نصف المهر اذ لم يدخل بها وان ادعت الدخول بعد الحلوة فالقول قولها بعد
 الحلوة وقال الليث اذا ارخى عليها سترًا فقد وجب الصداق وقال الشافعي اذا خلاها ولم
 يجامعها حتى طلق فلها نصف المهر ولاعدة عليها ب قال ابو بكر مما يحتج به في ذلك من طريق
 الكتاب قوله عز وجل (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فاجب ايفاء الجميع فلا يجوز اسقاط نهي
 منه الا بدليل ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتن احداهن
 قطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتانا وانما ميئنا وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى
 بعض) فيه وجهان من الدلالة على ما ذكرنا احدهما قوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئا) والثاني
 (وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض) وقال الفراء الا قضاء الحلوة دخل بها او لم يدخل
 وهو حجة في اللغة وقد اخبر ان الاقضاء اسم للحلوة فتع الله تعالى ان يأخذ منه شيئا بعد الحلوة
 وقد دل على ان المراد هو الحلوة الصحيحة التي لا تكون ممنوعا فيها من الاستمتاع لان الاقضاء
 مأخوذ من القضاء من الارض وهو الموضع الذي لا ينسأ فيه ولا حاجز يمنع من ادراك ما فيه
 فافاد بذلك استحقاق المهر بالحلوة على وصف وهي التي لا حائل بينهما ولا مانع من التسليم
 والاستمتاع اذ كان لفظ الاقضاء يقتضيه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (فانكحوهن باذن
 اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف) وقوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
 فريضة) يعني مهورهن وطاهره يقتضي وجوب الايشاء في جميع الاحوال الا ما قام دليله
ب قال ابو بكر ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن ساذان
 قال اخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن نهيعة قال حدثنا ابو الاسود عن محمد بن عبد الرحمن بن
 ثوبان قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كشف خمار امرأة ونظر اليها
 وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس
 عن الشعبي عن عبد الله بن مسعود لا يثبت كثير من الناس من طريق فراس * وحدثنا عبد الباقي
 ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هود بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن
 اوفى قال قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون انه من اغلق بابا وارخى سترًا فقد وجب المهر
 ووجبت العدة فاخبر انه قضاء الخلفاء الراشدين وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالتواجد * ومن
 طريق النظر ان المعقود عليه من جهتها لا يخلو اما ان يكون الوطء او التسليم فلما اتفق الجميع
 على جواز نكاح المحبوب مع عدم الوطء دل ذلك على ان صحة العقد غير متعلقة بالوطء اذ لو كان
 كذلك لوجب ان لا يصح العقد عند عدم الوطء الا ترى انه لما تعلقت صحته بصحة التسليم

كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد وإذا كانت صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب أن تستحق كمال المهر بعد صحة التسليم بحصول ما تعلقت به صحة العقد وإيضاً فإن المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع الوطء وإنما هو من قبل الزوج فمعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر ولذلك قد عمر رضى الله عنه في المخلوبها لها المهر كاملاً ما ذنبهن أن جاء المعجز من قبلكم وإيضاً لو استأجر داراً وخلق بينها وبينه استحقاق الأجر لوجود التسليم كذلك الحلوة في النكاح وإنما قالوا إنها إذا كانت محرمة أو حائضاً أو مريضة أن ذلك لا يستحق به كمال المهر من قبل أن هناك تسليماً آخر صحيحاً تستحق به كمال المهر إذ ليس ذلك تسليماً صحيحاً ولما لم يوجد التسليم المستحق بعقد النكاح لم تستحق كمال المهر واحتج من أبى ذلك بظاهر قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وقال تعالى في آية أخرى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكتم عليهن من عدة تعتدونها) فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب العدة بوجود المسيس وهو الوطء إذا كان معلوماً أنه لم يرد به وجود المس باليد والجواب عن ذلك أن قوله تعالى (من قبل أن تمسوهن) قد اختلف الصحابة فيه على ما وصفنا فتأوله على وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الحلوة فليس يخلو هؤلاء من أن يكونوا تأولوها من طريق اللغة أو من جهة أنه اسم له في الشرع إذ غير جائز تأويل اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغة فإن كان ذلك عندهم اسماً له من طريق اللغة فهم حجة فيها لأنهم أعلم باللغة ممن جاء بعدهم وإن كان من طريق الشرع فاسماء الشرع لا تؤخذ إلا توقيفا وإذا صار ذلك اسماً لها صار تقدير الآية وإن طلقتموهن من قبل الحلوة فنصف ما فرضتم وإيضاً لما اتفقوا على أنه لم يرد به حقيقة المس باليد وتأوله بعضهم على الجماع وبعضهم على الحلوة ومتى كان اسماً للجماع كان كناية عنه وجائز أن يكون حكمه كذلك وإذا أريد به الحلوة سقط اعتبار ظاهر اللفظ لانفصاق الجميع على أنه لم يرد حقيقة مضاء وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما ذكرناه من الدلالة يقتضى أن مراد الآية هو الحلوة دون الجماع فأقل أحواله أن لا يخص به ما ذكرناه من ظواهر الآي والسنة وإيضاً لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى ذلك أن يكون لو خلاها ومسا بيداً أن تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس وإذا لم يخل بها ومسا بيداً خصصناه بالجماع وإيضاً لو كان المراد الجماع فليس يمتنع أن يقوم مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كما قال تعالى (فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا) ومقام مقامه من الفرقة فحكمه حكمه في إباحتها للزوج الأول وقد حكى عن الشافعي في المنجوب إذا جامع امرأته أن عليه كمال المهر أن طلق من غير وطء فعلمنا أن الحكم غير متعلق بوجود الوطء وإنما هو متعلق بصحة التسليم فإنه قيل لو كان التسليم قائماً مقام الوطء لوجب أن يخلها للزوج الأول كما يخلها الوطء فإنه قيل له هذا غلط لأن التسليم إنما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لإحلالها للزوج الأول ألا ترى أن الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحققت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول

ولا يحلها ذلك للزوج الاول عنه قوله تعالى (الا ان يعفون اوبعفو الذي بيده عقدة النكاح) قوله تعالى (الا ان يعفون) المراد به الزوجات لانه لو اراد الازوج لقال الا ان يعفوا ولا خلاف في ذلك وقد روى ايضا عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف ويكون عفوها ان تترك بقية الصداق وهو النصف الذي جعله الله لها بعد الطلاق بقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) عنه فان قيل قد يكون الصداق عرضا بعينه وعقارا لا يصح فيه العفو عنه قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع ان تقول قد عفوت وانما العفو هو التسهيل او التترك والمعنى فيه ان تتركه له على الوجه الجائز في عقود التمليكات فكان تقدير الآية ان تملكه اياه وتتركه له تملكيا بغير عوض تأخذه منه عنه فان قال قائل في هذا دلالة على جواز هبة المشاع فيما يقسم لا باحة الله تعالى لها تملك نصف الفريضة اياه بعد الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عينا اودينا ولا بين ما يحتمل القسمة اولا يحتملها فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع عنه فيقال له ليس الامر كما ظننت لانه ليس المعنى في العفو ان تقول قد عفوت اذ لا خلاف ان رجلا لو قال لرجل قد عفوت لك عن داري هذه او قد ابرأتك من داري هذه ان ذلك لا يوجب تملكيا ولا يصح به عقد هبة واذا كان كذلك وما نص عليه في الآية من العفو غير موجب لجواز عقود التمليكات به علم ان المراد به تملكها على الوجه الذي تجوز عليه عقود الهبات والتمليكات اذ كان اللفظ الذي به يصح التملك غير مذكور فصار حكمه موقوفا على الدلالة فجاز في الاصول جاز في ذلك وما لم يحز في الاصول من عقود الهبات لم يحز في هذا رمع هذا فان كان هذا السائل عن ذلك من اصحاب الشافعي فانه يلزمه ان يحجز الهبة غير مقبوضة لان الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان يحجز من غير تسليمه الى الزوج واذا لم يحجز ذلك وكان محمولا على شروط الهبات كذلك في المشاع وان كان من اصحاب مالك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان الكلام على ما قدمناه عنه واما قوله تعالى (اوبعفو الذي بيده عقدة النكاح) فان السلف قد اختلفوا فيه فقال علي وجير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب وقسادة ونافع هو الزوج وكذلك قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري وابن شبرمة والاوزاعي والشافعي قالوا عفوه ان يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى (الا ان يعفون) البكر والثيب وقد روى عن ابن عباس في ذلك روايتان احدهما مارواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار بن ابي عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس قال رضي الله بالعفو وامره وان عفت فكما عفت وان ضنت وعفا واهيا جاز وان ابت وقال علقمة والحسن وابراهيم وعطاء وعكرمة وابو الزناد هو الولي وقال مالك بن انس اذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو ايها عن نصف الصداق وقوله تعالى (الا ان يعفون) اللاتي قد دخل بهن قال ولا يحجز لاحد ان يعفو عن شيء من الصداق الا الاب وحده لاوصى ولاغيره وقال الليث لاني البكر ان يضع من صداقها عند عقدة النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقدة النكاح ليس له

ان يضع شيئاً من صداقها ولا يجوز ايضا عفوهُ عن شيء من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها وهي كارهة اذا كان ذلك نظراً من ايها لها فكما لم يجز للاب ان يضع شيئاً من صداقها بعد النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك ان مبارأته عليها جائزة بما قال ابو بكر قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) متشابه لاحتماله الوجهين اللذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده الى المحكم وهو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقال تعالى في آية اخرى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيت احدبين قطارا فلاتأخذوا منه شيئاً) وقال تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا الاقيا حدود الله) فهذه الآيات محكمة لاحتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهي قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) اليها لامر الله تعالى الناس برد المتشابه الى المحكم ودم متبى المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وايضا لما كان اللفظ محتملاً للمعاني وجب حمله على موافقة الاصول ولا خلاف انه غير جائز للاب هبة شيء من مالها للزوج وللغيره فكذلك المهر لانه مالها وقول من حمله على الولى خارج عن الاصول لان احدا لا يستحق الولاية على غيره في هبة ماله فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً للاصول خارجاً عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها اذ ليس ذلك اصلاً بنفسه لاحتماله للمعاني وماليس باصل في نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضا فلو كان المعنيان جميعاً في حيز الاحتمال ووجد نظائرهما في الاصول لكان في مقتضى اللفظ ما يوجب ان يكون الزوج اولى بظاهر اللفظ من الولى وذلك لان قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لا يجوز ان يتناول الولى بحال لاحقيقة ولا مجازاً لان قوله تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) يقتضى ان تكون العقدة موجودة وهي في يد من هي في يده فاما عقدة غير موجودة فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بانها في يد احد فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولى قبل العقد ولا بعده وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حمله على الزوج اولى منه على الولى بما قال قيل انما حكم الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق بما قيل له يحتمل اللفظ بان يربد الذي كان بيده عقدة النكاح والولى لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هي في يده في الحال فكان الزوج اولى بمعنى الآية من الولى ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق التلاوة (ولاتنسوا الفضل بينكم) فندبه الى الفضل وقال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) وليس في هبة مال الغير افضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها افضال وفي تجويز عفو الولى اسقاط معنى الفضل المذكور في الآية وجعله تعالى بعد العفو اقرب للتقوى ولا تقوى له في هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد الى العفو فلا يستحق به سعة التقوى وايضا فلا خلاف ان الزوج مندوب الى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه فوجب ان يكون مراداً بها واذا كان الزوج مراداً استنى ان يكون الولى مراداً بها لان السلف

تأولوه على أحد مضمين أمان الزوج وأمان الولي وأذا قد دللنا على أن الزوج مراد وجب أن تمتنع
 إرادة الولي * فإن قال قائل على ما قدمنا فيما تضمنته الآية من النذب إلى الفضل وإلى ما يقرب
 من التقوى وإن كان ذلك خطاباً مخصوصاً به المالك دون من يهب مال الغير ليس يمتنع
 في الأصول أن تلحق هذه التسمية للولي وإن فعل ذلك في مال من يلي عليه والدليل على
 ذلك أنه يستحق الثواب بأخراج صدقة الفطر عن الصغير من مال الصغير وكذلك الأضحية
 والحان * قيل أغفلت موضع الحجاج بما قدمناه وذلك أننا قلنا هو غير مستحق للثواب والفضل
 بالتبرع بمال الغير فمارضتنا بمن وجب عليه حق في ماله فأخرجه عنه وليه وهو الأب ونحن نجيز
 للوصي ولغير الوصي أن يخرج عنه هذه الحقوق ولا نجيز عفوهم عنه فكيف تكون الأضحية
 وصدقة الفطر والحقوق الواجبة بمنزلة التبرع وأخراج ما لا يلزم من ملكها * وزعم بعض من
 احتج لمالك أنه لو أراد الزوج لقال إلا أن يعفون أو يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين
 فيكون الكلام راجعاً إليهما جميعاً فلما عدل عن ذلك إلى ذكر من لا يعرف إلا بالصفة علم أنه لم
 يراد الزوج * قال أبو بكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لأن الله تعالى يذكر إيجاب الأحكام
 تارة بالنصوص وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه وتارة بلفظ يحتمل للمعاني
 وهو في بعضها أظهر وبه أولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفة يحتاج في الوصول
 إلى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله في القرآن * وقوله لو أراد الزوج
 لقال أو يعفو حتى يرجع الكلام إلى الزوج دون غيره ولما عدل عنه إلى لفظ محتمل خلف
 من القول لا معنى له ويقال له لو أراد الولي لقال الولي ولم يورد لفظاً يشترك فيه الولي
 وغيره * وقال هذا القائل إن العافي هو التارك لحقه وهي إذا تركت النصف الواجب لها فهي
 عافية وكذلك الولي فإن الزوج إذا أعطاه شيئاً غير واجب لها لا يقال له عاف وإنما هو
 واهب وهذا أيضاً كلام ضعيف لأن الذي تأولوه على الزوج قالوا إن عفوه هو أتمام الصداق
 لها وهم الصحابة والتابعون وهم أعلم بمعاني اللغة وما تحتمله من هذا القائل * وإيضاً فإن العفو
 في هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وإنما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج أو تملك
 المرأة النصف الباقي بعد الطلاق إياه ألا ترى أن المهر لو كان عبداً بعينه لكان حكم الآية
 مستعملاً فيه والنذب المذكور فيها قائماً فيه ويكون عفو المرأة أن تملك النصف الباقي لها
 بعد الطلاق لا بأن تقول قد عفوت ولكن على الوجه الذي يجوز فيه عقود التملكيات فكذلك
 العفو من قبل الزوج ليس هو أن يقول قد عفوت لكن بتملك مبتدأ على حسب ما يجوز
 التملكيات وكذلك لو كانت المرأة قد قبضت المهر واستهلكته كان عفو الزوج في هذه الحالة
 إبراءها من الواجب عليها ولو كان المهر ديناً في ذمة الزوج كان عفوها إبراء من الباقي فكل
 عفو أضيف إلى المرأة فثله يضاف إلى الزوج ويقال فما تقول في عفو الولي على أي صفة
 هو فأنما نجعل عفو الزوج على مثلها فلا اشتغال بمثل ذلك لا يجدي نفعا لأن ذلك كلام في
 لفظ العفو والعدول عنه وهو مع ذلك متفرض على قائله إلا أني ذكرته إبانة عن اختلال

قول المخالفين ولجأهم الى تزويق الكلام بما لا دلالة فيه * وقوله تعالى (الا ان يعفون) يدل على بطلان قول من يقول ان البكر اذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق انه لا يجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق بين البكر والتيب في قوله تعالى (الا ان يعفون) ولما كان قوله وابناء خطابا حين قال تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) عاما في الابكار والتيب وجب ان يكون ما عطف عليه من قوله تعالى (الا ان يعفون) عاما في الفريقين منهما وتخصيص التيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه * وقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) يوجب ان يكون اذا تزوجها على الف درهم ودفعتها اليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا ان يكون لها نصف الالف وتضمن للزوج النصف وقال مالك يأخذ الزوج نصف المتاع الذي اشترته والله تعالى انما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز ان يؤخذ منها ما لم يكن مفروضا ولا هو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول لان رجلا لو اشترى عبدا بالف درهم وقبض البائع الالف واشترى بها متاعا ثم وجد المشتري بالبعد عيا فرد لم يكن له على المتاع الذي اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه ان يرد على المشتري الفا مثلها فالكاح مثله لافرق بينهما اذ لم يقع عقد الكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه وانما وقع على الالف والله تعالى اعلم

باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام في الصلاة

قال الله تعالى من حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فيه امر بفعل الصلاة وتأكيده وجوبها بذكر المحافظة وهي الصلوات الخمس المكتوبات المعهودات في اليوم والليلة وذلك لدخول الالف واللام عليها اشارة بها الى معهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها ونعملها في مواقيتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضي ذلك كله واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكره سائر الصلوات وذلك يدل على معين اما ان تكون افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فلذلك افردتها بالذكر عن الجملة واما ان تكون المحافظة عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روى في ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها على الوجه الثاني فمنها ما روى عن زيد بن ثابت انه قال هي الظهر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهجير ولا يكون وراءه الا الصف او الصفان والناس في قائلتهم وتجارتهم فانزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وفي بعض الفاظ الحديث فكانت اتقل الصلوات على الصحابة فانزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سماها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروى عن ابن عمر وابن عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها صلاة الفجر وقد روى عن عائشة وحفصة وام كلثوم ان في مصحفهن (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر) وروى عن البراء بن عازب قال نزلت (حافظوا على الصلوات وصلوة العصر) وقرأتها على عهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم ثم نسخها الله تعالى فانزل (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فاخبر البراء ان ما في مصحف هؤلاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن علي قال قاتلنا الاحزاب فشغلونا عن صلاة العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم املا قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى نارا قال علي كنا نرى انها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انها صلاة العصر وكذلك روى سمرة بن جندب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن علي من قوله انها صلاة العصر وكذلك عن ابي بن كعب وعن قيس بن ذؤيب المغرب وقيل انما سميت صلاة العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل ان اول الصلوات وجوباً كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لانها تصلى في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن الناس من يستدل بقوله تعالى (والصلوة الوسطى) على نفي وجوب الوتر لانها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لانها تكون حينئذ ستاً فيقال له ان كانت الوسطى العصر فوجه ما قيل انها وسطى في الايجاب وان كانت الظهر فلانها بين صلاتي النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفي وجوب الوتر التي هي من صلاة الليل وايضا قاتها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وان كانت واجبة لانه ليس كل واجب قرصاً اذ كان الفرض هو اعلى في مراتب الوجوب وايضا فان فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم الى صلاتكم صلاة وهي الوتر وانما سميت وسطى قبل وجوب الوتر ﷺ واما قوله عز وجل ﴿وقوموا لله قانتين﴾ فانه قد قيل في معنى القنوت في اصل اللغة انه الدوام على الشيء وروى عن السلف فيه اقوال روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبي (وقوموا لله قانتين) مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ (أمن هو قانت آناً الليل) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعني القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان اصل القنوت الدوام على الشيء جاز ان يسمى مديماً الطاعة قانتاً وكذلك من اطال القيام والقراءة والدعاء في الصلاة او اطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء قاعلو القنوت وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت شهراً يدعو فيه على حي من احياء العرب والمراد به اطال قيام الدعاء ﷺ وقد روى الحارث بن سبل عن ابي عمرو الشيباني قال كنا نتكلم في الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت فاقضى ذلك النهي عن الكلام في الصلاة وقال عبدالله بن مسعود كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا قبل ان تأتي ارض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فام رد على فذكرت ذلك له فقال ان الله يحدث من امره ما يشاء وانه قضى ان لا تتكلموا في الصلاة وروى عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري ان رجلاً سأل عن النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه

بالإشارة فلما سلم قال كنا نرد السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك وروى إبراهيم الهجري عن ابن عباس عن أبي هريرة قال كانوا يتكلمون في الصلاة فنزل (فاذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا) وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن ففى هذه الأخبار حظر الكلام في الصلاة ولم يختلف الرواة أن الكلام كان مباحا في الصلاة إلى أن حظره واتفق الفقهاء على حظره إلا أن مالكاً قال يجوز فيها لإصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق أصحابنا بين شيء منه وافسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع أو لإصلاح الصلاة والدليل عليه أن الآية التي تلونا من قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ورواية من روى أنها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتمال له لو لم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه إذا قصد به إصلاح الصلاة أو لم يقصد وكذلك سائر الأخبار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به إصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع فإنه قيل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العمد دون الناسي لاستحالة نهى الناسي فإنه قيل له حكم النهي قد يجوز أن يتعلق على الناسي كهو على العمد وإنما يختلفان في المآثم واستحقاق الوعيد فاما في الأحكام التي هي فساد الصلاة وإيجاب قضائها فلا يختلفان ألا ترى أن الناسي بالأكـل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العمد فيما يتعلق عليه من أحكام هذه الأفعال من إيجاب القضاء وفساد الصلاة وإن كانا مختلفين في حكم المآثم واستحقاق الوعيد وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من إيجاب القضاء معلقا بالناسي كهو بالعمد لا فرق بينهما فيه وإن اختلفا في حكم المآثم والوعيد فقد دلت هذه الأخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به الإصلاح للصلاة وبين ما لم يقصد به إصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعمد ويدل على ذلك أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاوية بن الحكم أن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك أخبارا من النبي صلى الله عليه وسلم بأن الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي صليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه ثبت بذلك أن ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خبرا موجودا في سائر ما أخبر به ومن وجه آخر أن ضد الإصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابله فإذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة إذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر واحتج الفريقان جميعا من مخالفينا الذين حكينا قولهما بحديث أبي هريرة في قصة ذي الدين وروى من طرق قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشي الظهر أو العصر ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها أحدهما على الأخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا أقصرت الصلاة وفي الناس أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه فقام رجل طويل الدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا الدين فقال

يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال له لم أنس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت
 فأقبل على القوم فقال أصدق ذواليدن قالوا نعم فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم وسجد
 سجدة السهو قالوا فأخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمنع من البناء وقد كان
 أبو هريرة متأخرا للإسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا إسماعيل بن أبي خالد
 عن قيس بن أبي حازم قال أتينا أبا هريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ثلاث سنين وقد روى عنه أنه قدم المدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بخير
 فخرج خلفه وقد فتح النبي صلى الله عليه وسلم خير قالوا فإذا كانت هذه القصة بعد إسلام
 أبي هريرة ومعلوم أن نسخ الكلام كان بمكة لأن عبد الله بن مسعود لما قدم على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من أرض الحبشة كان الكلام في الصلاة محظورا لأنه سلم عليه فلم يرد
 عليه وأخبره بنسخ الكلام في الصلاة فثبت بذلك أن ما في حديث ذى اليدن كان بعد
 حظر الكلام في الصلاة وقال أصحاب مالك إنما لم تفسد به الصلاة لأنه كان لصلاحها وقال
 الشافعي لأنه وقع ناسيا فيقال لهم لو كان حديث ذى اليدن بعد نسخ الكلام لكان ميسرا
 للكلام فيها ناسخا لحظوه المتقدم له لأنه لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال
 وقد روى سفيان بن عيينة عن أبي حازم عن سهل بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من
 نابه في صلاته شيء فليقل سبحانه الله إنما التصفيق للنساء والتسبيح للرجال وروى سفيان
 عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التسبيح للرجال
 والتصفيق للنساء فنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن نابه شيء في صلاته من الكلام وأمر
 بالتسبيح فلما لم يكن من القوم تسبيح في قصة ذى اليدن ولا أنكر عليهم النبي صلى الله عليه
 وسلم تركه دل ذلك على أن قصة ذى اليدن كانت قبل أن يعلمهم التسبيح إذ غير جائز أن
 يكون قد علمهم التسبيح ثم يخالفونه إلى غيره ولو كانوا خالفوا ما أمروا به من التسبيح
 في مثل هذه الحال لظهر فيه التكثير عليهم في تركهم التسبيح المأمور به إلى الكلام المحظور وفي
 هذا دليل على أن قصة ذى اليدن كانت على أحد وجهين أما قبل حظر الكلام في الصلاة وأما
 أن تكون بعد حظر الكلام بدئا منه ثم أيسح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال والتصفيق
 للنساء وقد كان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة يدل عليه ما روى معمر عن الزهري عن أبي
 سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر
 وذكر الحديث قال الزهري فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعده وقال زيد بن أرقم كنا
 نكمل في الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت وقال أبو سعيد الخدري سلم
 رجل على النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه إشارة وقال كنا نرد السلام في الصلاة فنبينا عن
 ذلك وأبو سعيد الخدري من أصحاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويدل على صغره ما روى هشام
 عن أبيه عن عائشة قالت وما علم أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك بحديث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وإنما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبد الله بن مسعود على النبي صلى الله

عليه وسلم من الحبشة إنما كان بالمدينة وروى الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير أن عبدالله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وقد روى أهل السير أن عبدالله بن مسعود لما قتل أباه يوم بدر بعدما أئتمه ابنه عفراء وإذا كان كذلك فقد أخبر عبدالله بن مسعود بحظر الكلام في الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم يريد الخروج إلى بدر وروى عبدالله بن وهب عن عبدالله بن العمرى عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذي اليمين فقال كان إسلام أبي هريرة بعدما قتل ذوالين ثبت بذلك أن ما رواه أبو هريرة كان قبل إسلامه لأن إسلامه كان عام خيبر فثبت أن أبا هريرة لم يشهد تلك القصة وإن حدث بها كما قال البراء مائل ما نحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه ولكننا سمعنا وحدثنا أصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حيد عن أنس قال والله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولايتهم بعضنا بعضا وقد روى ابن جريح قال أخبرني عمرو عن يحيى بن جعدة أنه أخبره عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه سمع أبا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما أنا قلت من أدرك الصبح وهو جنب فليطهر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا أعلم لي بهذا إنما أخبرني به الفضل بن العباس فليس في روايته بحديث ذي اليمين ما يدل على مشاهدته فإنه قيل فقد روى في بعض أخباره أنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه قيل له يحتمل أن يكون مراده أنه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبد الملك ابن ميسرة عن الزغال بن سبرة قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وإياكم كنا ندعى نبي عبد مناف فاتم اليوم بنو عبدالله ونحن بنو عبدالله إنما يعني أنه قال ذلك لقومه فإنه قيل لو كان حظر الكلام في الصلاة متقدماً لبدر لما شهد زيد بن أرقم لأنه كان صغير السن وكان يتيم في حجر عبدالله بن رواحة حين خرج إلى مؤنة ومثله لا يدرك قصة كانت قبل بدر فإنه قيل له أن كان زيد بن أرقم قد شهد أباحة الكلام في الصلاة فإنه جائز أن يكون قد أصبح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر أمره الحظر وجائز أن يكون أبو هريرة أيضاً قد شهد أباحة الكلام في الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك إلا أن أخباره عن قصة ذي اليمين لا محالة لم يكن عن مشاهدة لأنه أسلم بعدها وجائز أن يكون زيد بن أرقم أخبر عن حال المسلمين في كلامهم في الصلاة إلى نزول قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ويكون معنى قوله كنا نتكلم في الصلاة أخباراً عن المسلمين وهو منهم كما قال الزغال بن سبرة قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ إنما طرى عليها بعده * وما يدل على أن قصة ذي اليمين كانت في حال أباحة الكلام أن فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم استند إلى جذع في المسجد وأن سرعان الناس خرجوا فقالوا أقصرت الصلاة وأن النبي صلى الله عليه وسلم

اقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغير اصلاح الصلاة فدل على انها كانت في حال اباحة الكلام وحيلة الامر في ذلك ان كان في حال اباحة الكلام بديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وان كان بعد حظر الكلام فليس يمنع ان يكون ابيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر ونسخ به ما في حديث ابي هريرة وقد بينا ان قوله التسييح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث ابي هريرة اذ لو كان متقدما لانكر عليهم ترك المأمور به من التسييح ولكان القوم لا يخالفونه الى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والامر بالتسييح وفي ذلك دليل على ان الامر بالتسييح ناسخ لحظر الكلام متأخر عنه فوجب ان يكون ما في حديث ابي هريرة مختلفا في استعماله فوجب ان تقضى عليه الاخبار الواردة في الحظر لان من اصلنا انه متى ورد خبران احدهما خاص والآخر عام وافقوا على استعمال العام واختلفوا في استعمال الخاص كان الخبر المنفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه **❦** فان قيل قد فرقم بين حدث الساهي والعمد فهلا فرقم بين سهو الكلام وعمده **❦** قيل له هذا سؤال فارغ لا يستحق الجواب الا ان يتبين وجه الدلالة في احدي المسئلتين على الاخرى ومع ذلك فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهي والعمد في افساد الصلاة بعد ان يكون من فعله وانما الفرق بين ما كان من فعله اوسبقه من غير فعله فاما الوسهي فحك قرحة وخرج منها دم او قيا فسدت صلاته وان كان ساهيا **❦** فان قيل فقد فرقم بين سلام الساهي والعمد وهو كلام في الصلاة فكذلك سائر الكلام فيها **❦** قيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون به الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عمدا فسدت به الصلاة كما يخرج به منها في آخره واذا كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكرا لانه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال او على نبي الله لاتفد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون عمدا له ويدل على هذا انه موجود مثله في الصلاة لا يفسدها وهو قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قد يوجد في الصلاة ذكرا مسنونا لم يكن مفسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما يبيح في الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه فلا تفسد به الصلاة ولم يتناوله الخبر وانما افسدنا به الصلاة اذا تعمدا لا من حيث كان من كلام الناس المحظور في الصلاة ولكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة فاذا عمد له فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها ومتى تعمدا الكلام لم تكن صلاة عند الجميع اذا لم يقصد به الى اصلاحها وجب ان يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من ان تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها في ترك الطهارة سهوا او عمدا وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وسائر فروعها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لان الصلاة لما كانت اسما شرعيا وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائط متى عدمت

زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة الشرعية ولم يكن فاعلا للصلاة فلم نجزه فان الزمونا على ذلك الصيام وما شرط فيه من ترك الاكل وتعلق الاسم الشرعي به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فانا نقول ان القياس فيهما سواء ولذلك قال اصحابنا لولا الاثر لوجب ان لا يختلف فيه حكم الاكل سهوا او عمدا واذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت بقوله عز وجل ﴿فان ختمتم فرجالا او ركبانا﴾ الآية ذكر الله تعالى في اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم استيفاء فروضها والقيام بمحدودها لاقتضاء ذكر المحافظة لها واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر لما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشي والعمل فيها وذلك في حال الامن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعلها على الاحوال كلها ولم يرخص في تركها لاجل الخوف فقال تعالى (فان ختمتم فرجالا او ركبانا) قوله (فرجالا) جمع راجل لانك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب وقائم وقيام وامر بفعلها في حال الخوف راجلا ولم يعذر في تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التي يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة راكبا في حال الخوف اباحة لفعلها بالايما لان الراكب انما يصلي بالايما لا يفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روى عن ابن عمر في صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبل القبلة وغير مستقبلها قال نافع لا يرى ابن عمر قال ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمذكور في هذه الآية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حصره العدو جاز له فعلها كذلك ولما اباح له فعلها راكبا لاجل الخوف لم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها لأن الله تعالى امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على ان من لا يمكنه استقبالها فجاز له فعلها على الحال التي يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد اباح تركها حين امره بفعلها راكبا فترك القبلة اخرى بالجواز اذ كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة فاذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة اخرى بالجواز * فان قيل على ما ذكرناه من ان الله لم يبيح ترك الصلاة في حال الخوف وامر بها على الحال التي يمكن فعلها قد كان النبي صلى الله عليه وسلم ترك اربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفي ذلك دليل على جواز ترك الصلاة في حال الخوف * قيل له ان الذي اقتضته هذه الآية الامر بالصلاة في حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لانه عطف على قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ثم زادها تأكيدا بقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فامر فيها بالدوام على الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الى حال هي الصلاة من الركوع والسجود

ولو اقتصر على ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه
الاصناف فين حكم هذه الصلوات المكتوبات في حال الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا
اوركبانا) فامر بفعلها في هذه الحال ولم يعذر احدا من المكلفين في تركها ولم يذكر حال
القتال اذ ليس جميع احوال الخوف هي احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف
وان لم يكن قتال قائم فانما امر بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال والتي صلى الله عليه وسلم
انما لم يصل يوم الخندق لانه كان مشغولا بالقتال والاستغال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال
صلى الله عليه وسلم ملاء الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى وكذلك
يقول اصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها : فان قيل ما انكرت من ان يكون النبي صلى الله
عليه وسلم انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن نزلت صلاة الخوف : قيل له قد ذكر محمد بن
اسحاق والواقدي جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبي صلى الله
عليه وسلم فيها صلاة الخوف فدل ذلك على ان ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف
انما كان للقتال لانه يمنع صحتها وينافيها * ويستدل بهذه الآية من يقول ان الخائف تجوز له
الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لقوله تعالى (فان خفتم فرجالا اوركبانا) * وليس هذا
كذلك لانه ليس في الآية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف
لم يخف والله سبحانه انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطلوبا فجاز له ان يصلي راكبا وماشيا
اذا خاف : وما قوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) لما ذكر الله
تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكب ثم عطف عليه حال
الامن بقوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله) دل ذلك على ان المراد ما تقدم بيانه في حال الخوف
وهو الصلاة فاقضى ذلك بحجاب الذكر في الصلاة وهو نظير قوله تعالى (فاذكروا الله قياما
وقعودا) ونظيره ايضا قوله تعالى (وذكرا اسم ربه فصلى) وقوله تعالى (وقرآن الفجر ان
قرآن الفجر كان مشهودا) فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى (حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى) الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله
تعالى (وقوموا لله قانتين) تضمنت ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى
ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غيرها لان القنوت هو الدوام على الشيء فاذا
ذلك انتهى عن الكلام فيها وعن المشي وعن الاضطجاع وعن الاكل والشرب وكل فعل
ليس بطاعة لما تضمنه اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التي هي من افعال الصلاة والتي
عن قطعها بالاشتغال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام
على الخشوع والسكون لان اللفظ ينطوي عليه ويقضيه فانظم هذا اللفظ مع قلة حروفه
جميع افعال الصلاة واذكارها ومفروضها ومسئونها واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها
والله الموفق والمعين .

باب الفرار من الطاعون

قال الله تعالى ﴿وَأَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذِرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مَوْتُوا أَمْ أَحْيَاهُمْ﴾ قال ابن عباس كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون فأتوا فر عليهم نبي من الأنبياء فدعاه ان يحْيهم فاحْيهم الله وروى عن الحسن ايضا انهم فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على ان الله تعالى كره فرارهم من الطاعون وهو نظير قوله تعالى (انما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) وقوله تعالى (قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملائكتكم) وقوله تعالى (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل) وقوله تعالى (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) واذا كانت الآجال موقنة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تاخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والايمان بالثجوم كل ذلك فرار من قدر الله عز وجل الذي لا يحصى لاحد عنه * وقد روى عن عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف * وروى يحيى بن ابي كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا عدوى ولا طيرة وان تكن الطيرة في شيء فهي في الفرس والمرأة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان واثم بها فلا تخرجوا فرارا عنه * وروى عن ابي ابي ريد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا طيرة ولا طيرة * وروى عن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن عبدالله بن نوفل عن ابن عباس ان عمر خرج الى الشام حتى اذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الارض سقيمة فاستشار المهاجرين والانصار فاختلفوا عليه فزم على الرجوع فقال له ابو عبيدة افرارا من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا ابا عبيدة نفر من قدر الله الى قدر الله ارايت لو كان لك ابل فهبطت بها وادباله عدوتان احدهما خبيثة والاخرى جديبة اأنت ان رعبت الخبيثة رعبتها بقدر الله وان رعبت الجديبة رعبتها بقدر الله فجا عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا علم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به في ارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض واثم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله عمر وانصرف ففي هذه الاخبار التي عن الخروج عن الطاعون فرارا منه والنهي عن الهبوط عليه ايضا يذ فان قال قائل اذا كانت الآجال مقدرة محصورة لا تقدم ولا تاخر عن وقتها فواجهه النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول ارض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بدلا لاجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها يذ قيل له انما وجه النهي انه اذا دخلها وبها الطاعون فحاز ان تدركه منيته واجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها مامات فانما نهى عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لآخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله

ذلك حسرة في قلوبهم) فكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يدخلها فمسي يموت فيها بأجله فيقول قوم من الجهال لو لم يدخلها لم يمت * وقد اصاب بعض الشعراء في هذا المعنى حين قال
 يقولون لي لو كان بالرمل لم تمت * بثينة والانباء يكذب قيلها
 ولو انني استودعتها الشمس لاهتدت * اليها المنايا عنها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذي قدمنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوردن ذو عاهة على مصح مع قوله لا عدوى ولا طيرة لئلا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة بعد ايراد ذي عاهة عليه انما اعداه ما ورد عليه وقيل له يا رسول الله ان النقة تكون بمشفر البعير فتجرب لها الابل فقال النبي صلى الله عليه وسلم فما عدى الاول وقد * روى هشام بن عروة عن ابيه ان الزبير استفتح مصرا فقبل له ان هنا طاعونا فدخلها وقال ما جئنا الا للطن والطاعون * وقد روى ان ابا بكر لما جهز الجيوش الى الشام شيعهم ودعاهم وقال اللهم افهم بالطن والطاعون فاختلف اهل العلم في معنى ذلك فقال قائلون لما رآهم على حال الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار خشي عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها احب ان يكون موتهم على الحال التي خرجوا عليها قبل ان يفتنوا بالدنيا وزهرتها وقال آخرون قد كان النبي صلى الله عليه وسلم قال فناء امتي بالطن والطاعون يعني عظم الصحابة واخبر ان الله سيفتح البلاد بمن هذه صفته فرجا ابوبكر ان يكون هؤلاء الذين ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم ولذلك لم يحب ابو عبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقم لنا حظا منه ولما طعن في كفه اخذ يقبلها ويقول ما يسرني بها كذا وكذا وقال لئن كنت صغيرا فرب صغير يبارك الله فيه او كفة نحوها يمتني الطاعون ليكون من اهل الصفة التي وصف النبي صلى الله عليه وسلم بها امته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الاسلام * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول من انكر عذاب القبر وزعم انه من القول بالتناسخ لان الله اخبر انه امات هؤلاء القوم ثم احياهم فكذلك يحيمهم في القبر ويعذبهم اذا استحقوا ذلك * وقوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) هو امر بالقتال في سبيل الله وهو محمل اذ ليس فيه بيان السبيل المأمور بالقتال فيه وقد بينه في مواضع غيره وسنذكره اذا اتينا اليه ان شاء الله تعالى * وقوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة) انما هو استدعاء الى اعمال البر والانفاق في سبيل الخير بالطف الكلام وابلقه وسماه قرضا تأكيدا لاستحقاق الثواب به اذ لا يكون قرضا الا والموض مستحق به وجهات اليهود ذلك او تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا ان الله يستقرض منا قرض اغنياء وهو فقير اليها فانزل الله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وعرف المسلمون معناه ووثقوا بثواب الله ووعدوه وبادروا الى الصدقات فروى انه لما نزلت هذه الآية جاء ابو الدرداء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ألا ترى ربنا يستقرض منا مما اعطانا لانفسنا وان لم يرض احداهما بالعالة

والاخرى بالسافلة وانى قد جعلت خيرها صدقة : وقوله تعالى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا) الآية يدل على ان الامامة ليست ورائه لانكار الله تعالى عليهم ما انكروه من التملك عليهم من ليس من اهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك ايضا على انه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وانها مقدمة عليه لان الله اخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف منه نسبا وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لان في العادة من كان اعظم جسما فهو اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لان ذلك لاحظ له في القتال بل هو وبال على صاحبه اذا لم يكن ذا قوة فاضلة : قوله عز وجل : فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لانه قد كان يحظر الشرب وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على صحة قول اني خيفة فيمن قال ان شربت من القرات فبدي حرانه على ان يكرع فيه وان اغترف منه او شرب بانه لم يحنث لان الله قد كان يحظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك ان يطعم منه واستثنى من الطعم الاعتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على ان الاعتراف ليس بشرب منه : وقوله تعالى : لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي : روى عن الضحاك والسدي وسليمان بن موسى انه منسوخ بقوله تعالى (يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين) وقوله تعالى (فاقتلوا المشركين) وروى عن الحسن وقتادة انها خاصة في اهل الكتاب الذين يقرون على الجزية دون مشركي العرب لانهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وقيل انها نزلت في بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد آباؤهم اكراههم على الاسلام وروى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه اى لا تقولوا لمن اسلم بعد حرب انه اسلم مكرها لانه اذا رضى وصح اسلامه فليس بمكره : قال ابو بكر (لا اكراه في الدين) امر في صورة الخبر وجائز ان يكون نزول ذلك قبل الامر بقتال المشركين فكان في سائر الكفار كقوله تعالى (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) وكقوله تعالى (ادفع بالتي هي احسن السيئة) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي احسن) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) فكان القتال محظورا في اول الاسلام الى ان قام عليهم الحجة بصحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فلما عاندوه بعد اعلان امر المسلمين بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركي العرب بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وسائر الآي الموجبة لقتال اهل الشرك وبقي حكمه على اهل الكتاب اذا ادعوا باداء الجزية ودخلوا في حكم اهل الاسلام وفي ذمتهم وبطل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وجائز ان يكون حكم هذه الآية ثابتا في الحال على جميع اهل الكفر لانه مامن مشرك الا وهو لوثهود او تنصم لم يجبر على الاسلام واقر رناه على دينه بالجزية واذا كان ذلك حكما ثابتا في سائر من اتحل دين اهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعي

حين قال من تهود من المجوس او النصراني اجبرته على الرجوع الى دينه او الى الاسلام والآية دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لانكره احدا على الدين وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا فان قال قائل فشركو العرب الذين امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتالهم وان لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم ان من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم فما وجه اكرامهم عليه ؟ قيل له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده لان الاعتقاد لا يصح منا الاكراه عليه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فاخبر صلى الله عليه وسلم ان القتال انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى ولم يقتصر بهم النبي صلى الله عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان في صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد واظهار الاسلام معا لان تلك الدلائل من حيث الزمهم اعتقاد الاسلام فقد اقتضت منه اظهاره والقتال لاظهار الاسلام * وكان في ذلك اعظم المصالح منها انه اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقد له فان مجالسته للمسلمين وسماحه القرآن ومشاهدته لدلائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه تدعوه الى الاسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان في نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد فلم يحجز ان يقتلوا مع العلم بانه سيكون في اولادهم من يعتقد الايمان * وقال اصحابنا فيمن اكره من اهل الذمة على الايمان انه يكون مسلما في الظاهر ولا يترك والرجوع الى دينه الا انه لا يقتل ان رجع الى دينه ويجوز على الاسلام من غير قتل لان الاكراه لا يزيل عنه حكم الاسلام اذا اسلم وان كان دخوله فيه مكرها دالا على انه غير معتقد له لما وصفنا من اسلام من اسلم من المشركين بقتال النبي صلى الله عليه وسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فجعل النبي صلى الله عليه وسلم اظهار الاسلام عند القتال اسلما في الحكم فكذلك المكره على الاسلام من اهل الذمة واجب ان يكون مسلما في الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا من اهل الحرب لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل مزيل عنه حكم الاسلام فكذلك الذمي فان قال قائل قوله تعالى (لا اكرام في الدين) يحضر اكرام الذمي على الاسلام واذا كان الاكراه على هذا الوجه محظورا وجب ان لا يكون مسلما في الحكم وان لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذمي في هذا حكم الحربى لان الحربى يجوز ان يكره على الاسلام لاثباته الدخول في الذمة ومن دخل في الذمة لم يحجز اكرامه على الاسلام * قيل له اذا ثبت ان الاسلام لا يختلف حكمه في حال الاكراه والطوع لمن يجوز اجباره عليه اشبه في هذا الوجه العنق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله ثم لا يختلف بعد ذلك ان يكون الاكراه مأمورا به او مباحا كما لا يختلف

حكم العتق والطلاق في ذلك لان رجلا لو اكره رجلا على طلاق او عتاق ثبت حكمهما عليه وان كان المكره ظلما في اكراهه منها عنه وكونه منها عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من امر الاكرام على الاسلام عنه قوله عز وجل عنه ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك عنه الآية عنه قال ابو بكر ان آتاه الله الملك للكافر انما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز ان ينعم الله على الكافرين به في الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك ألا ترى الى قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا) فهذا الضرب من الملك جائز ان يؤتيه الله الكافر واما الملك الذي هو تملك الامر والهي وتدير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله اهل الكفر والضلال لان اوامر الله تعالى وزواجره انما هي استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد بجانب للصلاح ولانه لا يجوز ان يأتمن اهل الكفر والضلال على اوامره ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى في آية اخرى (لا ينال عهدى الظالمين) وكانت حاجة الملك الكافر لابراهيم عليه السلام وهو الثمود بن كنعان انه دعاه الى اتباعه وحاجه بانه ملك يقدر على الضر والنفع فقال ابراهيم عليه السلام فان ربي الذي يحبي ويميت وانت لا تقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج ابراهيم عليه السلام الى معارضته بالاشراك في العبادة دون حقيقة المعنى لان ابراهيم عليه السلام حاجه بان اعلمه ان ربه هو الذي يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر رجلين فقتل احدهما وقال قد آتته وخلق الآخر وقال قد احبته على سبيل مجاز الكلام لاعلى الحقيقة لانه كان عالما بانه غير قادر على اختراع الحياة والموت عنه فلما قرر عليه الحجة وعجز الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لا يمكنه معه معارضته ولا ايراد شبهة يمويه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ما ذكره ليس بمعارضة لكنه اراد التمويه على انصار اصحابه كما قال فرعون حين آمنت السحرة عند لقاء موسى عليه السلام العصا وتلقفها جميع ما القوا من الحبال والمعصى وعلموا ان ذلك ليس بسحر وانه من فعل الله فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا المكر مكر تمويه في المدينة لتخرجوا منها اهلها يعني تواطأتم عليه مع موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم اظهرتم العجز عن معارضته والايان به وكان ذلك مما موه به على اصحابه وكذلك الكافر الذي حاج ابراهيم عليه السلام ولم يدعه ابراهيم عليه السلام وما رام حتى آتاه بما لم يمكنه دفعه بحال ولا معارضة فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاقطع وبهت ولم يمكنه ان يبلج الى معارضة اوشبهة عنه وفي حجاج ابراهيم عليه السلام بهذا الطف دليل واوضح برهان لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين بعث فيهم ابراهيم عليه السلام كانوا صابئين عبدة اوثان على اسماء الكواكب السبعة وقد حكى الله عنهم في غير هذا الموضع انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم كلها في حركات الكواكب السبعة واعظمها عندهم الشمس ويسمونها وساثر الكواكب آلهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذي ليس فوقه اله وكانوا لا يعترفون بالباري جل

وعز و هم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب ان لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين احدهما من المغرب الى المشرق وهي حركتها التي تختص بها نفسها والاخرى تحريك الفلك لها من المشرق الى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا امر مقرر عند من يعرف مسيرها فقال له ابراهيم عليه السلام انك تعترف ان الشمس التي تبعدا وتسميها الها لها حركة قسر ليس هي حركة نفسها بل هي تحريك غيرها لها يحركها من المشرق الى المغرب والذي ادعوك الى عبادته هو فاعل هذه الحركة في الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله حرقوه وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها في حال واحدة لاستحالة وجود ذلك في جسم واحد في وقت واحد ولكنها لا بد من ان تحال احدهما سكون فتوجد الحركة الاخرى في وقت لا توجد فيه الاولى **::** قال ابو بكر فان قيل كيف ساغ لابراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره **::** قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتا عليه وانما اردفه بحجاج آخر كما اقام الله الدلائل على توحيده من عدة وجوه وكل ما في السموات والارض دلائل عليه وايدنيه صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو انفردت لكانت كافية مغنية **•** وقد حاجهم ابراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج في قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي) روى في التفسير انه اراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال هذا ربي فلما اقل قال لا احب الا فلين وكان ذلك في ليلة يجتمعون فيها في هياكلهم وعند اصنامهم عيدا لهم فقرروهم ليلا على امر الكوكب عند ظهوره وافوله وحركته وانقضاه وانه لا يجوز ان يكون مثله الها لما ظهرت فيه من آيات الحدث ثم كذلك في القمر ثم لما اصبح قرروهم على مثله في الشمس حتى قامت الحجة عليهم ثم كسر اصنامهم وكان من امره ما حكاه الله عنه **•** وهذه الآية تدل على صحة الحاجة في الدين واستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى وتدل على ان المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة وترك ما هو عليه من المذهب الذي لا حجة له فيه وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج في اثبات الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابراهيم عليه السلام وتدل على ان المحجوج عليه ان ينظر فيما اُزِم من الحجاج فاذا لم يجد منه مخرجا صار الى ما يلزمه وتدل على ان الحق سبيله ان يقبل بحجته اذ لا فرق بين الحق والباطل الا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل والا فلولوا الحجة التي بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة في الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على ان الله تعالى لا يشبهه شيء وان طريق معرفته مانصب من الدلائل على توحيده لان انبياء الله عليهم السلام انما حاجوا الكفار بمنزل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وانما وصفوه بافعاله واستدلوا بها عليه **::** قوله عز وجل **::** قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام **•** قول هذا القائل لم يكن

كذبا وقد امانة الله مائة عام لانه اخبر عما عنده فكأنه قال عندي انى لبنت يوما وبعض يوم ونظيره ايضا ما حكاه الله تعالى عن اصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما اخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا في ظنوننا اننا لبثنا يوما او بعض يوم ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين وسلم في احدى صلاتي العشاء فقال له ذواليدن قصرت الصلاة ام نسيت فقال لم تقصروا لم انس وكان صلى الله عليه وسلم صادقا لانه اخبر عما عنده في ظنه وكان عنده انه قد اتى بها فهذا كلام سائغ جائز غير ملوم عليه قاله اذا اخبر عن اعتقاده وظنه لاعن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله عن الخالف بلفظ اليقين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأل هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله او يقول بلى والله وان اتفق مخبره على خلافه لانه انما اخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق

باب الامتنان بالصدقة

قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَذَكَّرُونَ أُولَٰئِكَ أَلَسَتْ لَهُمْ آلَاءُ﴾ وقال تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس) وقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) وقال تعالى (وما آتيتكم من رب اليربوا في اموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتكم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) اخبر الله تعالى في هذه الآيات ان الصدقات اذا لم تكن خالصة لله عارية من من واذى فليست بصدقة لان ابطالها هو احباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القرية الى الله تعالى فقير جائز ان يشوبه رياء ولا وجه غير القرية فان ذلك يبطله كما قال تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين خفاء) فلم يخلص الله تعالى من القرب فقير مثاب عليه فاعله ونظيره ايضا قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزدله في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب) ومن اجل ذلك قال اصحابنا لا يجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الافعال التي شرطها ان تفعل على وجه القرية لان اخذ الاجر عليها يخرجها عن ان تكون قرينة لدلائل هذه الآيات ونظائرها وروى عمرو عن الحسن في قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى) قال هو المتصدق بمن بها فناء الله عن ذلك وقال ليحمد الله اذ هدا للصدقة وعن الحسن في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم) قال يتثبتون اين يضعون اموالهم وعن الشعبي قال تصديقا وقيتا من انفسهم وقال قتادة ثقة من انفسهم والمن في الصدقة ان يقول المتصدق قد احسنت الى فلان ونعشتها واغيتته فذلك ينقصها على المتصدق بها عليه والاذى قوله انت ابدأ فقير وقد بليت بك واراخني الله منك ونظيره من القول الذى فيه تعبيره بالفقر فقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) يعنى والله اعلم ردا جيلا

ومغفرة قيل فيها ستر الحلة على السائل وقيل العفو عن ظلمه خير من صدقة يتبعها اذى
لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فاخبر الله
تعالى ان ترك الصدقة برد جميل خير من صدقة يتبعها اذى وامتنان وهو نظير قوله تعالى
(واما تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) والله تعالى الموفق

باب المكاسب

قال الله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض﴾ فيه
اباحة المكاسب واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهان احدهما ابدال الاموال وارباعها والثاني
ابدال المنافع وقد نص الله تعالى على اباحتها في مواضع من كتابه نحو قوله تعالى (واحل الله البيع)
وقوله تعالى (وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله)
وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلا من ربكم) يعني والله اعلم من تجر ويكرى ويحج
مع ذلك وقال تعالى في ابدال المنافع (فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن) وقال شعيب عليه السلام
(اني اريد ان انكحك احدي ابنتي هاتين على ان تأجرني ثمانى حجج) وقال النبي صلى الله عليه
وسلم من استأجر اجيرا فليعلمه اجره وقال صلى الله عليه وسلم لان يأخذ احدكم جبلا
فيحطب خير له من ان يسأل الناس اعطوه او منعوه وقد روى الاعمش عن ابراهيم عن
الاسود عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان
ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف في قوله تعالى (انفقوا من طيبات ما كسبتم) انه
من التجارات منهم الحسن ومجاهد * وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الاموال لان قوله
تعالى (ما كسبتم) ينظمها وان كان غير مكثف بنفسه في المقدار الواجب فيها فهو عموم في
اصناف الاموال مجمل في المقدار الواجب فيها فهو مقتصر الى البيان ولما ورد البيان من النبي
صلى الله عليه وسلم بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها في كل مال
اختلفا في ايجاب الحق فيه نحو اموال التجارة * ويحتج بظاهر الآية على من ينفي ايجاب
الزكاة في العروض ويحتج به ايضا في ايجاب صدقة الحبل وفي كل ما اختلف فيه من الاموال
وذلك لان قوله تعالى (انفقوا) المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى (ولا تيمموا
منه تنفقون) يعني تنفقون ولم يختلف السلف والخلف في ان المراد به الصدقة ومن اهل
العلم من قال ان هذا في صدقة التطوع لان الفرض اذا اخرج عنه الردى كان الفضل باقيا في
ذمته حتى يؤدي وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب الى النفل من وجوه احدها
ان قوله (انفقوا) امر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وقوله (ولا تيمموا
الحديث منه تنفقون) لادلالة فيه على انه ندب اذ لا يخص النهي عن اخراج الردى بالنفل
دون الفرض وان يجب عليه اخراج فضل ما بين الردى الى الجيد لانه لا ذكر له في الآية وانما
يعلم ذلك بدلالة اخرى فلا يعترض ذلك على مقتضى الآية في ايجاب الصدقة ومع ذلك لودلت

الدلالة من الآية على انه ليس عليه اخراج غير الردي الذي اخرج له لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الايجاب الى التنبه لانه جائز ان يتبدى الخطاب بالايجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص في بعض ما اقتضاه عمومهم ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها في مواضع * وقوله تعالى (ومما اخرجنا لكم من الارض) عموم في ايجابه الحق في قليل ما تخرجه الارض وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها ويحتاج به لابي حنيفة رضي الله عنه في ايجابه العشر في قليل ما تخرجه الارض وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها مما تقصد الارض بزراعتها * ومما يدل من فحوى الآية على ان المراد بها الصدقات الواجبة قوله تعالى في انسق التلاوة (ولستم بأخذه الا ان تمضوا فيه) وهذا انما هو في الديون اذا اقتضاها صاحبها لا يتسامح بالردي عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على ان المراد الصدقة الواجبة والله اعلم اذ ردها الى الاغماض في اقتضاء الدين ولو كان تطوعا لم يكن فيها اغماض اذ له ان يتصدق بالقليل والكثير وله ان لا يتصدق وفي ذلك دليل على ان المراد الصدقة الواجبة * واما قوله تعالى (ولا تيمموا الحنث منه تنفقون) روى الزهري عن ابي امامة بن سهل بن حنيف عن ابيه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نوعين من التمر الجمرور ولون الحقيق قال وكان ناس يخرجون شربهم في الصدقة فنزلت (ولا تيمموا الحنث منه تنفقون) وروى عن البراء بن عازب مثل ذلك قال في قوله تعالى (ولستم بأخذه الا ان تمضوا فيه) لو ان احداكم اهدى اليه مثل ما اعطى لما اخذه الا على اغماض وحياء وقال عبيدة انما ذلك في الزكاة والدرهم الزائف احب الى من الثمرة وعن ابن معقل في هذه الآية قال ليس في اموالهم حنث ولكنه الدرهم القسي والزيف ولستم بأخذه قال لو كان لك على رجل حق لم تأخذ الدرهم القسي والزيف ولم تأخذ من الثمر الا الجيد الا ان تمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا وهو ما كتبه في كتاب الصدقة وقال فيه ولا تأخذ هرمة ولا ذات عوار ورواه الزهري عن سالم عن ابيه وقد قيل عن ابن عباس في قوله تعالى (الا ان تمضوا فيه) الا ان تحطوا من الثمن وعن الحسن وقادة مثله وقال البراء بن عازب الا ان تساهلوا فيه وقيل لستم بأخذه الا بوكس فكيف تعطونه في الصدقة هذه الوجوه كلها محتملة وجائز ان يكون جميعها مراد الله تعالى بانهم لا يقبلونه في الهدية الا باغماض ولا يقبضونه من الجيد الا بتساهل ومسامحة ولا يبيعون بمثله الا بحت ووكس * وقد اختلف اصحابنا فيمن ادى من المكيل والموزون دون الواجب في الصفة فادى عن الجيد رديا فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجب عليه اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدي الفضل الذي بينهما وقالوا جميعا في الغنم والبقر وجميع الصدقات مما لا يكال ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز ان يخرج لحمد بهذه الآية وقوله تعالى (ولا تيمموا الحنث منه تنفقون) والمراد به الردي منه وقوله تعالى (ولستم بأخذه الا ان تمضوا فيه) ولصاحب الحق ان لا ينعض فيه ولا يتساهل وبطال

(عوار) يفتح العين
وضها العيب
(لمصحه)

بحقه من الجودة فهذا يدل على ان عليه اداء الفضل حتى لا يقع فيه اغماض لان الحق في ذلك لله تعالى وقد نفي الاغماض في الصدقة بنهيه عن اعطاء الردى فيها واما ابو حنيفة و ابو يوسف فانهما قالوا كل ما لا يجوز التفاضل فيه فان الجيد والردى حكمهما سواء في حظر التفاضل بينهما وان قيمته من جنسه لا يكون الا بمثله الا ترى انه لو اقتضى ديننا على انه جيد فانفقته ثم علم انه كان رديا انه لا يرجع على الغريم بشئ وان ما بينهما من الفضل لا يغرمه وانما يقول ابو يوسف فيه انه يغرم مثل ما قبض من الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله في الصدقة لان الفقير لا يغرم شئاً فلو غرمه لم تكن له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل وانما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردى بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهي عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزأ عنه واما ما يجوز فيه التفاضل فانه مأمور باخراج الفضل فيه لانه جاز ان تكون قيمته من جنسه اكثر منه وباع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يحجز اخراج الردى من الجيد الا بمقدار قيمته منه فاجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين العبد وبين سيده ربا * وفي هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردى عن الجيد في سائر الديون لان الله تعالى اجاز الاغماض في الديون بقوله تعالى (الا ان تعمضوا فيه) ولم يفرق بين شئ منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزبوف التي اقلها غش واكثرها فضة عن الجياد في رأس مال السلم وضمن الصرف للذين لا يجوز ان يأخذ عنهما غيرهما ودل على ان حكم الردى في ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن لان ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبي صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب مثلا بمثل انما اراد المقابلة في الوزن لا في الصفة وكذلك سائر ما ذكره معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد اذ لم يكن لاختلافهما في الصفة حكم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خیرکم احسنکم قضاء قال جابر بن عبد الله قضاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادني وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب و ابراهيم والشعبي قالوا لا بأس اذا اقرضه دراهم سودا ان يقبضه بيضا اذا لم يشترط ذلك عليه وروى سليمان التيمي عن ابي عثمان الهدي عن ابن مسعود انه كان يكره اذا اقرض دراهم ان يأخذ خيرا منها وهذا ليس فيه دلالة على انه كرهه اذا رضى المستقرض وانما لا يجوز له ان يأخذ خيرا منها اذا لم يرض صاحبه * قوله تعالى (الشیطان يعدكم الفقر ويأمرکم بالفحشاء) قد قيل ان الفحشاء تقع على وجوه والمراد بها في هذا الموضع البخل والعرب تسمى البخل فاحشا والبخل فحشا وفحشاء قال الشاعر

اري الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

يعنى مال البخل وفي هذه الآية ذم البخل والبخل * قوله عز وجل (ان تبدوا الصدقات

فتمامى) الآية روى عن ابن عباس انه قال هذا فى صدقة التطوع فاما فى الفريضة فاطهارها افضل لثلاث تلحقه تهمة وعن الحسن ويزيد بن ابى حبيب وقادة الاخفاء فى جميع الصدقات افضل وقدم مدح الله تعالى على اظهار الصدقة كما مدح على اخفائها فى قوله تعالى (الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم) وجائز ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) فى صدقة التطوع على ما روى عن ابن عباس وجائز ان يكون فى جميع الصدقات الموكول اداؤها الى اربابها من نفل او فرض دون ما كان منها اخذ الى الامام الا ان عموم اللفظ يقتضى جميعها لان الالف واللام هنا للجنس فمى شاملة لجميعها * وهذا يدل على ان جميع الصدقات مصروفة الى الفقراء وانما تستحق بالفقر لا غير وان ما ذكر الله تعالى من اصناف من تصرف اليهم الصدقة فى قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين) انما يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره وانما ذكر الاصناف لما يعمهم من اسباب الفقر دون من لا يأخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها فانهم لا يأخذونها صدقة وانما تحصل فى يد الامام صدقة للفقراء ثم يصرف الى المؤلفة قلوبهم والعاملين ما يعطون على انه ليس بصدقة لكن عوضا عن العمل ولدفع اذيتهم عن اهل الاسلام اولستألوا به الى الايمان * ومن المخالفين من يحتج بذلك فى جواز اعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الامام وانهم اذا اعطوا الفقراء صدقة المواسى سقط حق الامام فى الاخذ لقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) وذلك عام فى سائرهما لان الصدقة ههنا اسم للجنس * وليس فى هذا عندنا دلالة على ما ذكرنا لان اكثر ما فيه انه خير للمعطى فليس فيه سقوط حق الامام فى الاخذ وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الامام فى الاخذ اذ لا يمتنع ان يكون خيرا لهم ويأخذها الامام فيتضاعف الخير باخذها ثانيا وقد قدمنا قول من يقول ان هذا فى صدقة التطوع * ومن اهل العلم من يقول ان الاجماع قد حصل على ان اظهار صدقة الفرض اولى من اخفائها كما قالوا فى الصلوات المفروضة ولذلك امروا بالاجتماع عليها فى الجماعات باذان واقامة واصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض لثلاث يقيم نفسه مقام تهمة فى ترك اداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) فى التطوع خاصة لان سائر الطاعات النوافل افضل من اظهارها لانه ابعد من الرياء وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سبعة يظلهم الله فى ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به يمينه وهذا انما هو فى التطوع دون الفرض ويدل على ان المراد صدقة التطوع انه لا خلاف ان العامل اذا جاء قبل ان تؤدى صدقة المواسى فطالبه بادائها ان الفرض عليه اداؤها اليه فصار اظهار اداؤها فى هذه الحال فرضا وفى ذلك دليل على ان المراد بقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) صدقة التطوع والله تعالى اعلم بالصواب

باب اعطاء المشرك من الصدقة

قال الله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا يُنْفِقُكُمْ﴾ قال ابو بكر ما تقدم في هذا الخطاب وما جاء في نسقه يدل على ان قوله تعالى (ليس عليك هداهم) انما معناه في الصدقة عليهم لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هي) ثم عطف عليه قوله تعالى (ليس عليك هداهم) ثم عطف ذلك بقوله تعالى (وما تنفقوا من خير فلا تنفكم) فدل ما تقدم من الخطاب في ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن ابى المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله (ليس عليك هداهم) فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان وروى الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله (ليس عليك هداهم) فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة قال ابو بكر لاندري هذا من كلام من هو اعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجائر ان يريد به من غير الزكاة وصدقات المواسي دون كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لا يوجب تخصيص الآية لان فعلهم لا يقتضى الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان يتصدقوا عليهم وبين ان لا يتصدقوا وروى الاعمش عن جعفر بن اياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم انساب وقرابة من قريظة والنضير فكانوا يتنون ان يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الاسلام فترلت (ليس عليك هداهم) الى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن ابيه عن امه اسماء قالت اتنى امي في عهد قريش راعية وهى مشركة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أصلها قال نعم : قال ابو بكر ونظير هذه الآية في دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيموا واسيرا) فروى عن الحسن قال هم الاسراء من اهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم اهل القبله وغيرهم : قال ابو بكر الاول اظهر لان الاسير في دار الاسلام لا يكون الامشركا ونظيرها ايضا قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤم وتسقطوا اليهم) الى آخر القصة فاباح برهم وان كانوا مشركين اذا لم يكونوا اهل حرب لنا والصدقات من البر فاقضى جواز دفع الصدقات اليهم وظواهر هذه الآية توجب جواز دفع ساثرها اليهم الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات وصدقات المواسي وكل ما كان اخذه من الصدقات الى الامام بقوله امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم واردها في فقرائكم وقال لمعاذ اعلمهم ان الله فرض عليهم حقا في اموالهم يؤخذ من اغنيائهم ويرد على فقرائهم فكانت الصدقات التي اخذها الى الامام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال ابو حنيفة كل صدقة ليس اخذها الى الامام فجائر اعطاؤها اهل

الزكاة وما كان اخذها الى الامام لا يعطى اهل الزكاة فيجوز اعطاء الكفار والذنور وصدقة
 الفطر اهل الزكاة : فان قيل فزكاة المال ليس اخذها الى الامام ولا يجوز ان تعطى اهل الزكاة
 : قيل اخذها في الاصل الى الامام وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذها وكذلك ابو بكر
 وعمر فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر زكاةكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم اترك
 بقية ماله فجعل ارباب الاموال وكلاء له في ادائها ولم يسقط في ذلك حق الامام في اخذها
 وقال ابو يوسف كل صدقة واجبة فقير جائز دفعها الى الكفار قياسا على الزكاة : قوله
 تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ احْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ الآية يعني والله
 اعلم التفقة المذكورة بديا والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدي المراد فقراء
 للمهاجرين : وقوله تعالى ﴿احْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ قيل انهم منعوا انفسهم التصرف في التجارة
 خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتادة لان الاحصار منع النفس عن التصرف لمرض
 او حاجة او مخافة فاذا منعه العدو قيل احصره : وقوله تعالى ﴿يَحْسِبُ الْجَاهِلُ الْغَنَاءَ
 مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ يعني والله اعلم الجاهل بجاهلهم وهذا يدل على ان ظاهر هيتهم ويزتهم يشبه
 حال الاغنياء ولولا ذلك لما ظنهم الجاهل اغنياء لان ما يظهر من دلالة الفقر شيان احدهما
 بذاتة الهيئة ورثانة الحال والآخر المسئلة على انه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنياء الا لما
 يظهر له من حسن البزة الدالة على الغنى في الظاهر : وفي هذه الآية دلالة على ان من له ثياب
 الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه اعطاء الزكاة لان الله تعالى قد امرنا باعطاء الزكاة من
 ظاهر حاله مشبه لاحوال الاغنياء ويدل على ان الصحيح الجسم جائز ان يعطى من الزكاة
 لان الله تعالى امر باعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبي
 صلى الله عليه وسلم المشركين ولم يكونوا مرضى ولا عيانا : وقوله عز وجل ﴿تَعْرِفُهُمْ
 بِسِيَاهِهِمْ﴾ فان السيام العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشع وقال السدي والربيع بن
 انس هو علامة الفقر وقال الله تعالى ﴿سِيَاهِهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ يعني علامتهم
 فجاءت ان تكون العلامة المذكورة في قوله تعالى ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهِهِمْ﴾ ما يظهر في وجه
 الانسان من كسوف البال وسوء الحال وان كانت يزتهم وثيابهم وظاهر هيتهم حسنة جميلة
 وجائز ان يكون الله تعالى قد جعل لثيابه علما يستدل به اذا رآهم عليه على فقرهم وان كنا
 لانعرف ذلك منهم الا بظهور المسئلة منهم او بما يظهر من بذاتة هيتهم : وهذا يدل على
 ان لما يظهر من السيام حقا في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر اصحابنا ذلك
 في الميت في دار الاسلام او في دار الحرب اذا لم يعرف امره قبل ذلك في اسلام او كفر انه ينظر
 الى سياهه فان كانت عليه سياه اهل الكفر من سد زنا او عدم ختان وترك الشعر على حسب
 ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن في مقابر المسلمين ولم يصل عليه
 وان كان عليه سياه اهل الاسلام حكم له بحكم المسلمين في الصلاة والدفن وان لم يظهر عليه
 شيء من ذلك فان كان في مصر من الامصار التي للمسلمين فهو مسلم وان كان في دار الحرب

مطلب
 في جواز الاستدلال
 بالسياه والامارة

فحكوم له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سبناه بنفسه اولى منه بموضعه الموجود فيه فاذا عدنا السبنا
 حكمان له محكم اهل الموضع وكذلك اعتبروا في اللقيط ونظيره ايضا قوله تعالى (ان كان قيصة قد
 من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قيصة قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين)
 فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) واخوة يوسف عليه السلام لطلخوا
 قيصة بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى (وجاؤا على قيصة بدم كذب) وقوله تعالى
 (لا يسئلون الناس الحافا) يعني والله اعلم الحافا وادامة للمسئلة لان الحاف في المسئلة هو الاستقصاء
 فيها وادامتها وهذا يدل على كراهة الحاف في المسئلة فان قيل فأنما قال الله عز وجل
 (لا يسئلون الناس الحافا) فتنى عنهم الحاف في المسئلة ولم ينف عنهم المسئلة رأسا فان قيل له في فحوى
 الآية ومضمون المخاطبة ما يدل على نفي المسئلة رأسا وهو قوله تعالى (بحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف)
 فلو كانوا اظهروا المسئلة وان لم تكن الحافا لما حسبهم احدا اغنياء وكذلك قوله تعالى (من التعفف)
 لان التعفف هو القناعة وترك المسئلة فدل ذلك على وصفهم بترك المسئلة اصلا ويدل على ان التعفف
 هو ترك المسئلة قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناؤه الله ومن استغنى اغناه الله * واذا
 ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية ان ثياب الكسوة لا تمنع اخذ الزكاة وان كانت سرية وجب
 ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرس والخدام لعموم الحاجة اليه فاذا كانت
 الحاجة الى هذه الاشياء حاجة ماسة فهو غير غني بها لان الغنى هو ما فضل عن مقدار الحاجة *
 واختلف الفقهاء في مقدار ما يصير به غنيا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا فضل عن
 مسكنه وكسوته واثاثه وخدامه وفرسه ما يساوي مائتي درهم لم تحمل له الزكاة وان كان
 اقل من مائتي درهم حلت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له اربعون
 درهما وروى غيره عن مالك انه لا يعطى من له اربعون درهما وقال الثوري والحسن بن صالح
 لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهما وقال عبيد الله بن الحسن من لا يكون عنده ما يقوته او يكفيه
 سنة فانه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرج ذلك
 من حد الفقر الى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة اولانجب ولا احد في ذلك حدا ذكره المزني
 والربيع وحكى عنه انها لا تحمل للقوي المكتسب وان كان فقيرا * والدليل على صحة ما ذكرنا من
 اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج اليه ما روى عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن رجل من مزينة
 انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول من استغنى اغناؤه الله ومن استغنى
 اغناه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل الحافا فدل ذكره لهذا المقدار انه
 هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئلة ويدل عليه ايضا قول النبي
 صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم فاردها على فقرائكم ثم قال في مائتي
 درهم خمسة دراهم وليس فيها دونها شيء فجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها
 دون غيرها ودل ايضا على ان الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لانه صلى الله عليه وسلم
 جعل الناس صنفين اغنياء وفقراء فجعل الغنى من ملك هذا المقدار وامر باخذ الزكاة منه

وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملك هذا القدر وقدروي ابوكبشة السلولى عن سهل
ابن الخنظلية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سأل اناس عن ظهر غنى فأنما
يستكثر من جهر جهنم قلت يا رسول الله ما ظهر غناه قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم
ويعشيهم وروى زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بني اسد قال آتيت النبي صلى الله
عليه وسلم وسمعتة يقول لرجل من سأل منكم وعنده اوقية او عدلها فقد سأل الحافا والاوقية
يومئذ اربعون درهما وروى محمد بن عبد الرحمن بن يزيد عن ابيه عن ابن مسعود قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه الا جاءت شينا اوكدوحا
او خدوشا في وجهه يوم القيامة قيل يا رسول الله وما غناه قال خمسون درهما او حسابها من الذهب
وهذه واردة في كراهة المسئلة ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبي صلى الله عليه
وسلم يستحب ترك المسئلة لمن يملك ما يغديه او يعشيه اذ قد كان هناك من فقراء المسلمين
واهل الصفة من لا يقدر على غداء ولا عشاء فاختر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يملك هذا
القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة ليصل ذلك الى من هو احوج منه اليه لا على
وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة الى الميتة
اذ كانت الميتة لا تحمل الا عند الخوف على النفس والصدقة تحمل باجماع المسلمين لمن احتاج ولم
يخف الموت اذالم يكن عنده شئ فوجب ان يكون الميسر لها الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار
مختلفة في استعمال حكمها وهي في انفسها مختلفة واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روي
في ما تى درهم وتحريم الصدقة معها وجب ان يكون ثابت الحكم وما عداها اما ان يكون على
وجه الكراهة للمسئلة او منسوخة بخبرنا ان كان المراد بها تحريم الصدقة

باب الربا

قال الله تعالى يا الذين يا كلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يخبطه الشيطان من المس الى
قوله (واحل الله البيع وحرم الربا) قال ابوبكر اصل الربا في اللغة هو الزيادة ومنه الرابية لزيادتها
على ما حوالها من الارض ومنه الربوة من الارض وهي المرتفعة ومنه قولهم اربى فلان على فلان
في القول او الفعل اذا زاد عليه وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة
ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم سمي النساء ربا في حديث اسامة بن زيد فقال انما الربا
في النسبة وقال عمر بن الخطاب ان من الربا ابوابا لا تحصى منها السلم في السن يعني الحيوان وقال عمر
ايضا ان آية الربا من آخر ما نزل من القرآن وان النبي صلى الله عليه وسلم قبض قبل ان
يبينه لنا فدعوا الربا والريبة فثبت بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو كان باقيا على حكمه
في اصل اللغة لما خفي على عمر لانه كان عالما باسماء اللغة لانه من اهلها ويدل عليه ان العرب
لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا في الشرع واذا كان ذلك على
ما وصفنا صار بمنزلة سائر الاسماء المجعولة المفتقرة الى البيان وهي الاسماء المنقولة من اللغة الى الشرع

لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر الى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود الا فيما قامت دلالة انه مسمى في الشرع بذلك وقدين اتى صلى الله عليه وسلم كثيرا من مراد الله بالآية نصا وتوقيفا ومنه ما بينه دليلا فلم يحل مراد الله من ان يكون معلوما عند اهل العلم بالتوقيف والاستدلال * والربا الذي كانت العرب تعرفه وتعلمه انما كان قرض الدراهم والدنانير الى اجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالتقديف واذا كان متفاضلا من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله) فاحذر ان تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى (لانا كلوا الربا اضعاضا مضاعفة) اخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة اضعاضا مضاعفة فابطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به وابطل ضرورا اخر من البياعات وسماها ربا فانظم قوله تعالى (وحرم الربا) تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم او دنانير الى اجل مع شرط الزيادة * واسم الربا في الشرع يعتوره معان احدها الربا الذي كان عليه اهل الجاهلية والثاني التفاضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول اصحابنا ومالك بن انس يعتبر مع الجنس ان يكون مقتانا مدخرا والشاقي يعتبر الاكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره اليه على ما قدمنا والثالث النساء وهو على ضرور منها في الجنس الواحد من كل شيء لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل او من الموزون او من غيره فلا يجوز عندنا بيع ثوب مروي بثوب مروي نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم اليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن في غير الاثمان التي هي الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بحنطة نساء لم يحجز لوجود الكيل ولو باع حديدا بصفر نساء لم يحجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق

ومن ابواب الربا الشرعي السلم في الحيوان

قال عمر رضي الله عنه ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم في السن ولم تكن العرب تعرف ذلك ربا فعلم انه قال ذلك توقيفا فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع النساء والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء * والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد وانفضل ربا وذكر التمر والملح والذهب والفضة فسمى الفضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال صلى الله عليه وسلم في حديث اسامة بن زيد الذي رواه عنه عبد الرحمن بن عباس انما الربا في النسيئة وفي بعض الالفاظ لاربا الا في النسيئة ثبت ان اسم الربا في الشرع يقع على التفاضل تارة وعلى النساء اخرى

وقد كان ابن عباس يقول لأربا في النسبة ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه إلى حديث أسامة بن زيد ثم لما تواتر عنه الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم التفاضل في الأصناف الستة رجع عن قوله قال جابر بن زيد رجع ابن عباس عن قوله في الصرف وعن قوله في المتعة وأنما معنى حديث أسامة النساء في الجنسين كما روى في حديث عبادة بن الصامت وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الحنطة بالحنطة مثلاً يدا بيد وذكر الأصناف الستة ثم قال بيعوا الحنطة بالشعير كيف شئتم يدا بيد وفي بعض الأخبار وإذا اختلف النوعان فيعوا كيف شئتم يدا بيد فنفع النساء في الجنسين من المكيل والموزون وأباح التفاضل فحديث أسامة بن زيد محمول على هذا ومن الربا المراد بالآية شري ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن والدليل على أن ذلك رباح حديث يونس بن إسحاق عن أبيه عن أبي العالية قال كنت عند عائشة فقالت لها امرأة أتت زيدا بن أرقم جارية لي أعطائه ثمان مائة درهم وأنه أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بثمانية فقالت بثمنها شريت وبثمنها اشتريت ابني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لم يتب فقالت يا أم المؤمنين أرايت أن لم آخذ الرأس مالى فقالت (فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى فله ماسلف وامره إلى الله) فدلَّت تلاوتها لآية الربا عند قولها أرايت أن لم آخذ إلا رأس مالى أن ذلك كان عندها من الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن سعيد بن المسيب قال سأله عن رجل باع طعاما من رجل إلى أجل فأراد الذي اشتري الطعام أن يبيعه بنقد من الذي باعه منه فقال هو ربا ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن الأول إذا خلافاً أن شراءه بمثله أو أكثر منه جائز فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس والقاسم بن محمد ومجاهد وإبراهيم والشعبي وقال الحسن وابن سيرين في آخرين أن باعه بنقد جاز أن يشتريه فإن كان باعه بنسيئة لم يشتريه بأقل منه إلا بعد أن يحل الأجل وروى عن ابن عمر أنه إذا باعه ثم اشتراه بأقل من ثمنه جاز ولم يذكر فيه قبض الثمن وجاز أن يكون مراده إذا قبض الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا فقلعنا إيهما لم يسميا ربا إلا توقيفا إذ لا يعرف ذلك اسماله من طريق اللغة فلا يسمى به إلا من طريق الشرع واسماء الشرع توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم والله تعالى أعلم بالصواب

ومن أبواب الربا الدين بالدين

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الكالى بالكالى وفي بعض اللفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال في حديث أسامة بن زيد أنما الربا في النسبة إلا أنه في العقد عن الدين بالدين وأنه معفو عنه بمقدار المجلس لأنه جائز له أن يسلم دراهم في كر حنطة وهما دين بدين إلا أنهما إذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد وكذلك يبيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وإن افترقا قبل التقابض بطل

ومن ابواب الربا الذي تضمنت الآية تحريمه

الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلا يجوز * وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين الى اجل فاقول عجل لي واضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت ايضا النهي عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبي والحكم وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعي لا بأس بذلك * والذي يدل على بطلان ذلك شيان احدهما تسمية ابن عمر اياه ربا وقد بينا ان اسماء الشرع توقيف والثاني انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل فباطله الله تعالى وحرمه وقال (وان تبتم فلکم رؤس اموالکم) وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا) حذر ان يؤخذ للاجل عوض فاذا كانت عليه الف درهم مؤجلة فوضع عنه على ان يعجله فانما جعل الحط بحذاء الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله تعالى على تحريمه ولا خلاف انه لو كان عليه الف درهم حالة فقال له اجلني وازيدك فيها مائة درهم لا يجوز لان المساندة عوض من الاجل كذلك الحط في معنى الزيادة اذ جعله عوضا من الاجل وهذا هو الاصل في امتناع جواز اخذ الايدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى خياط ثوبا فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثاني باطل فان خاطبه غدا فله اجر مثله لانه جعل الحط بحذاء الاجل والعمل في الوقتين على صفة واحدة فلم يحجزه لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذي بيناه * ومن اجاز من السلف اذا قال عجل لي واضع عنك فجأز ان يكون اجازوه اذالم يجعله شرطا فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجل الآخر الباقي بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا في البيع بقوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف النوعان فيعموا كيف ستم يدا بيد وقوله انما الربا في النسيئة وان السلم في الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا في النسيئة وقوله اذا اختلف النوعان فيعموا كيف ستم يدا بيد وتسمية عمر اياه ربا وشرى ما بيع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط * وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الاصناف الستة التي ورد بها الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهات كثيرة وهو عندنا في حيز التواتر لكثرة روايته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا ايضا في ان مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم بحجب اعتباره في غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التي ذكرنا فيما سلف من هذا الباب. وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة * وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يبعدون خلافا ان حكم تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التي ورد فيها التوقيف

دون تحريم غيرها * ولما ذهب اليه اصحابنا في اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها في مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فاجب استيفاء المعاملة بالوزن في الموزون وبالكيل في المكيل فدل ذلك على ان الاعتبار في التحريم الكيل والوزن مضموما الى الجنس * ومما يحتاج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عز وجل (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وقوله تعالى (لاتأكلوا الربا) فاطلق اسم الربا على المأكول قالوا فهذا عموم في اثبات الربا في المأكول * وهذا عندنا لا يدل على ما قالوا من وجوه احدها ما قدمنا من اجمال لفظ الربا في الشرع وافتقاره الى البيان فلا يصح الاحتجاج بعمومه وانما يحتاج الى ان يثبت بدلالة اخرى انه ربا حتى يحرمه بالآية ولا يأتى كله والثاني ان اكثر ما فيه اثبات الربا في مأكول وليس فيه ان جميع المأكولات فيها ربا ونحن قد اثبتنا الربا في كثير من المأكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كما يبطل بيع الف بالف الى اجل مجرى الاجل المشروط مجرى النقصان في المال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة وجب ان لا يصح الاجل في القرض كما لا يجوز قرض الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك : فان قال قائل ليس القرض في ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقه في القرض قبل قبض البدل ولا يجوز مثله في بيع الف بالف : قيل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لا يوجب نقصا في احد المالين وانما يبطل البيع لمعنى آخر غير نقصان احدهما عن الآخر ألا ترى انه لا يختلف الصنفان والعصف الواحد في وجوب التقابض في المجلس اعني الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعملنا ان الموجب لقبضهما ليس من جهة ان ترك القبض موجب للنقصان في غير المقبوض ألا ترى ان رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشتري بيعه مرابحة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشتري بيعه مرابحة بالف حالة حتى يبين انه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على ان الاجل المشروط في العقد يوجب نقصا في الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن في الحكم فاذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذي ذكرنا صحيح لا يعترض عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسبة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه ان القرض لما كان تبرعا لا يصح الا مقبوضا شبه الهبة فلا يصح فيه التأجيل كما لا يصح في الهبة وقد ابطال النبي صلى الله عليه وسلم التأجيل فيها بقوله من امر عمرى فهي له ولورثته من بعده فابطل التأجيل المشروط في الملك وايضا فان قرض الدراهم عاريتها وعاريتها قرضها لانها تملك المنافع اذ لا يصل اليها الا باستهلاك عيناها ولذلك قال اصحابنا اذا اعاره دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يحيزوا

استيجار الدراهم لأنها قرض فكانت استقرض دراهم على أن يرد عليه أكثر منها فلما لم يصح
الاجل في العارية لم يصح في القرض وبما يدل على أن قرض الدراهم عارية حديث إبراهيم
المهجرى عن أبي الأحوص عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرؤن أي الصدقة
خير قالوا الله ورسوله أعلم قال خير الصدقة المنحة أن تمنح أخاك الدراهم أو ظهر الدابة
أو لبن الشاة والمنحة هي العارية فجعل قرض الدراهم عارية ألا ترى إلى قوله في حديث آخر
والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل في العارية لم يصح في القرض وأجاز الشافعي التأجيل
في القرض وبالله التوفيق ومنه الاعانة

باب البيع

قوله عز وجل ﴿واحل الله البيع﴾ عموم في إباحة سائر البياعات لأن لفظ البيع موضوع
لمعنى معقول في اللغة وهو تملك المال بمال بإيجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة
البيع في مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد إلا أن ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى
اختلفنا في جواز بيع أو فساد ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية وإن كان مخرجها مخرج
العموم فقد أريد به الخصوص لأنهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع ما لم يقبض
وبيع ما ليس عند الإنسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الأشياء وقد
كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وإنما خصت منها بدلائل إلا أن تخصيصها غير مانع
اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجاز أن يستدل بعمومه على جواز البيع
الموقوف لقوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ والبيع اسم للإيجاب والقبول وليست حقيقة وقوع
الملك به للعاقد ألا ترى أن البيع المعقود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع
والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكانه وقوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾ حكمه ما قدمناه من الأجمال
والوقف على ورود البيان فمن الربا ما هو بيع ومنه ما ليس ببيع وهو ربا أهل الجاهلية وهو القرض
المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض وفي سياق الآية ما أوجب تخصيص ما هو ربا
من البياعات من عموم قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ وظن الشافعي أن لفظ الربا لما كان مجملا أنه يوجب
أجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لأن ما لا يسمى ربا من البياعات فحكم العموم جار فيه وإنما
يجب الوقوف فيما شككنا أنه ربا أو ليس ربا فاما ما سبقنا أنه ليس ربا فغير جائز الاعتراض عليه
بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك في أصول الفقه وأما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع
مثل الربا﴾ حكاية عن المعتندين لإباحته من الكفار فرغموا أنه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على
وجه الربا وبين سائر الأرباح المكتسبة بضر وبالياعات وجهلوا ما وضع الله أمر الشريعة عليه من
مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم وأخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه وقوله
تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ محتج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ويحتج فيمن اشترى حنطة بحنطة
بمنها متساوية أنه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لأنه معلوم من ورود اللفظ لزوم أحكام البيع

وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقضى ذلك بقاء هذه الاحكام مع ترك التقاض وهو كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) المراد تحريم الاستمتاع بهن * ويحتج ايضا لذلك بقوله تعالى (لانا كلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) من وجهين احدهما ما اقتضاء من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والآخر اباحة اكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة * واما قوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله) فالمعنى فيه ان من انجز بعد النهي فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به ما لم يقبض لانه قد ذكر في نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وابطاله بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل الله من الربا ما لم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضا بقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف) وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل منه ما بقى مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى (وان يتم فلکم رؤس اموالکم) وهو تأكيد لا بطلان لما لم يقبض منه واخذ رأس المال الذي لاربا فيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بعرفات ان كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فكان فعله صلى الله عليه وسلم موافقا لمعنى الآية في ابطال الله تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضا وامضاه ما كان مقبوضا * وفيما روى في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم ضروب من الاحكام احدها ان كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود في حال وقوعه وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو التصرايين اذا تباعا عبدا بخمر فالبيع جائز عندنا وان اسلم احدهما قبل قبض الآخر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا ثم احرم البائع او المشتري بطل البيع لانه قد طرأ عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطال الله تعالى من الربا ما لم يقبض لانه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الخمر مقبوضة ثم اسلمها او احرمها لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جائز في نظائره من المسائل ولا يلزم عليه ان يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع وللمشتري اتباع الجاني من قبل انه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لان العقد باق على هيئته التي كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع والمشتري الخيار فحسب * وفيها دلالة على ان هلاك المبيع في يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد وهو قول اصحابنا والشافعي وقال مالك لا يبطل والثن لازم للمشتري اذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لان الله تعالى لما اسقط قبض الربا ابطال العقد الذي عقده وامر بالاعتصام على رأس

المال فدل ذلك على ان قبض المبيع من شرائط صحة العقد وانه متى طرأ على العقد ما يسقطه
 اوجب ذلك بطلانه * وفيها الدلالة على ان العقود الواقعة في دار الحرب اذا ظهر عليها
 الامام لا يعترض عليها بالفسخ وان كانت معقودة على فساد لانه معلوم انه قد كان بين نزول
 الآية وبين خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الربا الذي لم يكن مقبوضا عقود
 من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية مما كان
 منها بعد نزولها فدل ذلك على ان العقود الواقعة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين اذا ظهر
 عليها الامام لا يفسخ منها ما كان مقبوضا وقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله
 ما سلف) يدل على ذلك ايضا لانه قد جعل له ما كان مقبوضا منه قبل الاسلام * وقد قيل ان معنى
 قوله تعالى (فله ما سلف) من ذنوبه على معنى ان الله يغفرها له وليس هذا كذلك لان الله تعالى
 قد قال (وامره الى الله) يعني فيما يستحقه من عقاب او ثواب فلم يعلمنا حكمه في الآخرة ومن
 جهة اخرى انه لو كان هذا مرادا لم ينتف به ما ذكرنا فيكون على الامرين جميعا لاحتماله لهما
 فيغفر الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على ان بياعات اهل الحرب
 كلها ماضية اذا اسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى (فله ما سلف وامره الى الله) * وقوله عز
 وجل (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا
 بحرب من الله ورسوله) قال ابو بكر يحتمل ذلك معنيين احدهما ان لم تقبلوا امر الله تعالى
 ولم تنقادوا له والثاني ان لم تذر ما بقى من الربا بعد نزول الامر بتركه فاذنوا بحرب
 من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روى عن ابن عباس وقادة والربيع بن انس
 قimen اربي ان الامام يستتبه فان تاب والا قتله وهذا محمول على ان يفعله مستحلا لانه
 لا خلاف بين اهل العلم انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه * وقوله تعالى (فاذنوا بحرب من الله
 ورسوله) لا يوجب اكفارهم لان ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصي قال زيد
 ابن اسلم عن ابيه ان عمر رأى معاذا يبكي فقال ما يبكيك فقال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول اليسير من الربا شرك ومن عادى اولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق
 اسم المحاربة عليه وان لم يكفر وروى اسباط عن السدي عن صبيح مولى ام سلمة عن
 زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلى وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
 انا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالتهم وقال تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
 ويسمون في الارض فسادا) والفقهاء متفقون على ان ذلك حكم جار في اهل الملة وان
 هذه السمة تلحقهم باظهارهم قطع الطريق وقد دل على انه جائز اطلاق اسم المحاربة لله
 ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهرا بها وان كانت دون الكفر * وقوله تعالى
 (فاذنوا بحرب من الله ورسوله) اخبار منه بعظم معصيته وانه يستحق بها المحاربة عليها
 وان لم يكن كافرا وكان محتسبا على الامام فان لم يكن محتسبا عاقبه الامام بمقدار ما يستحقه
 من التعزير والردع وكذلك ينبغي ان يكون حكم سائر المعاصي التي اوعد الله عليها العقاب

إذا أصر الإنسان عليها وجاهر بها وإن كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى ينتهوا وإن كانوا غير ممتنعين عاقبهم الإمام بمقدار ما يرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المتسلطين الظلمة وأخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قتلهم وقتلهم إذا كانوا ممتنعين وهؤلاء أعظم جرما من آكل الربا لأنها كهم حرمة النهي وحرمة المسلمين جميعا وآكل الربا إنما انتهك حرمة الله تعالى في أخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لأنه أعطاه بطيئة نفسه وأخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة المسلمين إذا كانوا يأخذونه جبرا وقهرا لا على تأويل ولا شبهة فحاز لمن علم من المسلمين أصرار هؤلاء على ما هم عليه من أخذ أموال الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف أمكنه قتلهم وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الأموال * وقد كان أبو بكر رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة لموافقة من الصحابة أيام على شيئين أحدهما الكفر والآخر منع الزكاة وذلك لأنهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن أدانها فانتظموا به معنيين أحدهما الامتناع من قبول أمر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من أداء الصدقات المفروضة في أموالهم إلى الإمام فكان قتاله إياهم للأمرين جميعا ولذلك قال لو منعوني عقالا وفي بعض الأخبار عناقا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فانما قلنا أنهم كانوا أكهارا ممتنعين من قبول فرض الزكاة لأن الصحابة سمعواهم أهل الردة وهذه السمة لازمة لهم إلى يومنا هذا وكانوا سبوا نساءهم وذرائعهم ولو لم يكونوا مرتدين لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شيء لم يختلف فيه الصدر الأول ولا من بعدهم من المسلمين أعني في أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر كانوا أهل ردة فالقيم على أكل الربا إن كان مستحلالة فهو كافر وإن كان ممتنعا بجماعة تعصده سار فيهم الإمام بسيرته في أهل الردة إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة وإن اعترفوا بحرمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا * وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل نجران وكانوا ذمة نصارى أما أن تذبوا الربا وأما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله وروى أبو عبيد القاسم ابن سلام قال حدثني أيوب الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله بن أبي حميد عن أبي مليح الهذلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح أهل نجران فكتب إليهم كتابا في آخره على أن لا تأكلوا الربا فمن أكل الربا فذمتي منه بريئة فقلوه تعالى (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) عقيب قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) هو عائد عليهما جميعا من رد الأمر على حاله ومن الأقامة على أكل الربا مع قبول الأمر فمن رد الأمر قوتل على الردة ومن قبل الأمر وفعله محرمله قوتل على تركه إن كان ممتنعا ولا يكون مرتدا وإن لم يكن ممتنعا عزز بالحبس والضرب على ما يرى الإمام * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) إعلام بأنهم إن لم يفعلوا ما أمروا به في هذه الآية فهم محاربون لله ورسوله وفي ذلك إخبار منه بمقدار عظم الجرم وأنهم يستحقون به هذه السمة وهي أن يسموا محاربين لله ورسوله وهذه السمة يعزونها

معنيان احدهما الكفر اذا كان مستحلا والآخر الاقامة على اكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما بيناه ومن الناس من يحمله على انه اعلام منه بان الله تعالى يأمر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون ايذانا لهم بالحرب حتى لا يؤثروا على غرة قبل العلم بها كقوله تعالى (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين) فاذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوى منعة واذا حملناه على الوجه الاول دخل كل واحد من فاعلي ذلك في الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو اولى بـ قوله تعالى ﴿ وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ﴾ فيه تأويلان احدهما وان كان ذو عسرة غريبتكم فنظرة الى ميسرة والثاني على ان كان المكتفية باسمها على معنى وان وقع ذو عسرة او ان وجد ذو عسرة كقول الشاعر

فدى لى شيان رحلى وناقى * اذا كان يوم ذوكوا كب اشهب

معناه اذا وجد يوم كذلك * وقد اختلف في معنى قوله (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فروى عن ابن عباس وشريح وابراهيم انه في الربا خاصة وكان شريح يحبس المعسر في غيره من الديون وروى عن ابراهيم والحسن والربيع بن خيثم والضحاك انه في سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية اخرى مثل ذلك وقال آخرون ان الـدى في الآية انظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياسا عليه * قال ابو بكر لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) محتملا ان يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتأويل من تأوله من السلف على ذلك اذ غير جائز ان يكونوا تأولوه على ما لاحتمال فيه وجب حمله على العموم وان لا يقتصر به على الربا الابدالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة * فان قيل لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) غير مكتف بنفسه في افادة الحكم وكان متضمنا لما قبله وجب ان يكون حكمه مقصورا عليه * قيل هو كلام مكتف بنفسه لما في فقواه من الدلالة على معناه وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين تحب المطالبة به والانظار لا يكون الا في حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا واما آجلا فاذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به في حكم الانظار اذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفيا بنفسه ووجب اعتباره على عمومته ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره * وزعم بعض الناس ممن نصر هذا القول الذي ذكرناه ان هذا لا يجوز ان يكون في الربا لان الله تعالى قد ابطله فكيف يكون منظرا به قال فالواجب ان تكون الآية عامة في سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشئ لان الله تعالى انما ابطال الربا وهو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لانه قال (وذرؤا ما بقى من الربا) والربا هو الزيادة ثم قال (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) ثم عقب ذلك بقوله (وان كان ذو عسرة) يعني سائر الديون ورأس المال احدها وابطال ما بقى من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب اداؤه * فان قيل اذا كان الانظار مأمورا به في رأس المال فهو وسائر الديون سواء * قيل له انما كلامنا فيما شمله العموم من حكم الآية فان كان ذلك في رأس مال الربا فلم

يتناول غيره من طريق النص وإنما يتناوله من جهة العموم للمعنى فيحتاج حينئذ الى دلالة من غيره في اثبات حكمه ورده الى المذكور في الآية بمعنى يجمعهما وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وإنما اختلفتما في عموم الآية وخصوصها والكلام في القياس ورد غير المذكور الى المذكور مسألة اخرى * وقوله تعالى (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين وجواز اخذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاه ومطالبته من غير شرط رضی المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين قطالبة فله اخذه منه شاء ام ابى وبهذا المعنى ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالت له هند ان اباسفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي فقال اخذني من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته على ابى سفيان من النفقة من غير رضی ابى سفيان * وفي الآية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين مع الامكان كان ظالما ودالها على ذلك من وجهين احدهما قوله تعالى (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) فجعل له المطالبة برأس المال وقد تضمن ذلك امر الذي عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من اداؤه فانه متى امتنع منه كان له ظالما ولاسم الظلم مستحقا واذا كان كذلك استحق العقوبة وهي الحبس والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى في نسق التلاوة (لا تظلمون ولا تظلمون) يعني والله اعلم لا تظلمون باخذ الزيادة ولا تظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع رأس المال اليه كان ظالما مستحقا للعقوبة * واتفق الجميع على انه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب ان يكون حبا لاتفاق الجميع على ان ماعداء من العقوبات ساقط عنه في احكام الدنيا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ما دلت عليه الآية وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلي قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن وبرة بن ابى دليمة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن اشريد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مظل الغني ظلم واذا احيل احدكم على ملي فليحتل فجعل مظل الغني ظلما والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهي الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ بن اسد قال اخبرنا النضر بن شميل قال اخبرنا هرماس بن حبيب رجل من اهل البادية عن ابيه عن جده قال آتيت النبي صلى الله عليه وسلم بغريم لي فقال لي الزمه ثم قال يا اخا بني تميم ما تريد ان تفعل باسيرك وهذا يدل على ان له حبس الغريم لان الاسير يحبس فلما سماه اسيرا له دل على ان له حبسه وكذلك قوله لي الواجد يحل عرضه وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لان احدا لا يوجب غيره * واختلف الفقهاء في الحال التي توجب الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شيء من الديون من اى وجه ثبت فانه يحبس شهرين او ثلاثة ثم يسئل عنه فان كان موسرا تركه في الحبس ابدا حتى يقضيه وان كان معسرا خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد عن ابى حنيفة ان المطلوب اذا

قال انى معسر واقام البيعة على ذلك اوقال فسل عنى فلايسأل عنه احدا وحبه شهرين او ثلاثة
ثم يسأل عنه الا ان يكون معروفا بالعسر فلايحبس به وذكر الطحاوى عن احمد بن ابى عمران
قال كان متأخرو اصحابنا منهم محمد بن شعاع يقولون ان كل دين كان اصله من مال وقع
فى يدى المدين كائمان البيعات والمروض ونحوها فانه يحبس به وما لم يكن اصله من مال وقع
فى يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبس به حتى يثبت وجوده
وملاؤه وقال ابن ابى لى يحبس فى الديون اذا اخبر ان عنده مالا وقال مالك لا يحبس الحر
ولا العبد فى الدين ولا يستبرأ امره فان اتهم انه قد خبا مالا حبسه وان لم يجد له شيئا لم يحبس به
وخلاه وقال الحسن بن حى اذا كان موسرا حبس وان كان معسرا لم يحبس وقال الشافعى
اذا ثبت عليه ذين بيع مظهر ودفع ولم يحبس فان لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه
من ماله فان ذكر عسره قبلت منه البيعة بقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فقظرة الى ميسرة)
واحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه عنه قال ابو بكر انما قال اصحابنا انه يحبس به
فى اول ما ثبت عند القاضى دينه لما دللنا عليه من الآية والامر على كونه ظالما فى الامتناع من
قضاء ما ثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ما وجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه
حتى يثبت ذوالها عنه بالاعسار عنه فان قيل انما يكون ظالما اذا امتنع من اداءه مع الامكان لان الله
تعالى لا يذمه على ما لم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبى صلى الله عليه وسلم الوجود فى استحقاق
العقوبة بقوله لى الواجد محل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال
الذى يمكنه اداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته الا بعد ان يثبت انه واجد تمتنع من اداء
ما وجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما لامكان اداءه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار
بعد ثبوت الدين عنه قيل له اما الديون التى حصلت ابدالها فى يده فقد علمنا يساره باداؤها يقينا
ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار واما ما كان
لزومه منها من غير بدل حصل فى يده يمكنه اداؤه منه فان دخوله فى العقد الذى الزمه ذلك
اعتراف منه بلزوم اداءه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار به بمنزلة دعوى التأجيل
للموسر فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى اصحابنا بين الديون التى قد علم حصول ابدالها
فى يده وبين ما لم تحصل فى يده اذ كان دخوله فى العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه
بلزوم الاداء وثبوت حق المطالبة للمطالب وذلك لان كل متعاقدين دخلا فى عقد قد خولهما
فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد واحد منهما على نقي
موجبه ومن اجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضى اعترافا منهما بصحته اذ كان ذلك مضمنا للزوم
حقوقه وفى تصديقه على فساد نفي ما لزمه بظاهر العقد ولانعام خلافا بين اهل العلم فى ان
مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول
مدعى الصحة منهما وفى ذلك دليل على صحة ما ذكرنا من ان من الزم نفسه ديناً بعقد عقده
على نفسه انه يلزمه اداؤه ومحكوم عليه بانه موسر به وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة

كما لا يصدق على التأجيل بعد ثبوته عليه حالا وانما قال المحامشا انه يحبس في اول ما يرفعه الى القاضي اذا طلب ذلك الطالب ولا يسل عنه من قبل انه توجهت عليه المطالبة بادائه ومحكوم له باليسار في قضائه فالواجب ان يستبرأ امره بديا اذ جائز ان يكون له مال قد خياها لا يقف عليه غيره فلا يوقف بذلك على اعساره فينبغي له ان يحبس استظهارا لما عسى ان يكون عنده اذ كان في الاغلب انه ان كان عنده شيء آخر اضجره الحبس والجلأ الى اخراجه فاذا حبسه هذه المدة فقد استظهر في الغالب فحينئذ يسئل عنه لانه جائز ان يكون هناك من يعلم يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس وقدروى عن شريح انه كان يحبس المصر في غير الربا من الديون فقال له مصر قد حبسه قال الله تعالى (وان كان ذو عسرة قنطرة الى ميسرة) فقال شريح (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) والله لا يأمرنا بشيء ثم يعذبنا عليه وقد قدما ذكر مذهب شريح في تأويل الآية وان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة قنطرة الى ميسرة) مقصور على الربا دون غيره وان غيره من الديون لا يختلف في الحبس فيها الموسر والمصر ويشبه ان يكون ذهب في ذلك الى انه لا سبيل لنا الى معرفة الاعسار على الحقيقة اذ جائز ان يظهر الاعسار وحقيقة امره اليسار فاقصر بحكم النظر على رأس مال الربا الذي نزل به القرآن وحمل ما عدا على موجب عقد المدانة من لزوم القضاء وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلو كان نص التنزيل واردا في الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلة قياسا عليه اذ لا فرق في حال اليسار بينهما في صحة لزوم المطالبة بهما ووجوب ادائها فوجب ان لا يختلفا في حال الاداء في سقوط الحبس فيها دونه فاما قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) واحتجاج شريح به في حبس المطلوب فان الآية انما هي في الاعيان الموجودة في يده لغيره فعليه ادائه واما الديون المضمونة في ذمة فأنما المطالبة بها معلقة بإمكان ادائها فمن كان مصرا فان الله لم يكلفه الا ما في امكانه قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فاذا لم يكن مكلفا لادائها لم يجز ان يحبس بها فان قيل ان الدين من الامانات لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) وانما يريد به الدين المذكور في قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) قيل له ان كان الدين مرادا بقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) فان الامر بذلك توجه اليه على شريطة الامكان لما وصفنا من ان الله تعالى لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر اعساره انه غير قادر على ادائه ولم يكن شريح ولا احده من السلف يخفى عليهم ان الله لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه بل كانوا عالمين بذلك ولكنه ذهب عندي والله اعلم الى انه لم ييقن وجود ذلك ويجوز ان يكون قادرا على ادائه مع ظهور اعساره فلذلك حبسه * واختلف اهل العلم في الحاكم اذا ثبت عنده اعساره واطلقه من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال المحامشا للطالب

ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والملزوم في الدين لا يمنع من دخول منزله للغذاء
والغائط والبول فان اعطاء الذي يلزمه الغذاء وموضع الحلاء فله ان يمنعه من آتيان منزله وقال
غيرهم منهم مالك والشافعي ليس له ان يلزمه وقال الليث بن سعد يؤاجر الحر المصير
فيقضى دينه من أجرته ولا نعلم احدا قال بمثل قوله الا الزهري فان الليث بن سعد
روى عن الزهري قال يؤاجر المصير بما عليه من الدين حتى يقضى عنه * والذي يدل على
ان ظهور الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن ابيه
عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من اعرابي بعيرا الى اجل فلما حل الاجل جاءه
بتقاضه فقال جئت وما عندنا شيء ولكن اقم حتى تأتى الصدقة فجعل الاعرابي يقول واغدراء
فهم به عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعه فان لصاحب الحق مقالا فاخبر النبي صلى الله عليه
وسلم انه ليس عنده شيء ولم يمنعه الاقتضاء وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان
الاعسار بالدين غير مانع اقتضاء ولزومه به وقوله اقم حتى تأتى الصدقة يدل على ان النبي
صلى الله عليه وسلم انما اشترى البعير للصدقة لان نفسه لانه لو كان اشترى لنفسه لم يكن ليقضيه
من ابل الصدقة لانه لم يكن تحل له الصدقة فهذا يدل على ان من اشترى لغيره يلزمه ممن
ما اشترى وان حقوق العقد متعلقة به دون المشتري له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمنعه اقتضاء
ومطالبته به وهو في معنى الحديث الذي رواه ابو رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف
بكرائم قضاء من ابل الصدقة لان السلف كان ديناً على مال الصدقة وروى في خبر آخر عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن وقال في اليد اللزوم
وفي اللسان الاقتضاء * وحدثنا من لا اثم في الرواية قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا محمد
بن يحيى قال حدثنا ابراهيم بن حمزة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن ابي عمر عن
عكرمة عن ابن عباس ان رجلاً لزم غريباً له بعشرة دنانير فقال له والله ما عندي شيء اقضيك
اليوم قال والله لا افارقك حتى تقضيني او تأتيني بحميل تحمّل عنك قال والله ما عندي
قضاء ولا اجد من يحتمل عني قال فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا
لزمني فاستظرت به شهراً واحداً فاني حتى اقضيه او آتيه بحميل فقلت والله ما اجد حميلاً ولا
عندي قضاء اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهراً واحداً قال لا قال
انا احمل بها فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فاتاه بقدر ما وعده
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب
فلا حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا الحديث
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضاء * وحدثنا من
لا اثم في الرواية قال حدثنا عبد الله بن علي بن الجارود قال حدثنا ابراهيم بن ابي بكر بن
ابي شيبه قال حدثنا ابن ابي عبيدة قال حدثنا ابي عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد
الخدري قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم بتقاضه فمرا كان عليه وشدد عليه الاعرابي

حتى قال له اخرج عليك الا قضيتني فانتهرهم الصحابة فقالوا له وبحك أندري من تكلم فقال لهم
 اني طالب حق فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم هلا مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت
 قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقرصينا حتى يأتينا تمر فنقصيك فقالت نعم يا ابنت وامي
 يا رسول الله فاقرضته فقضى الاعرابي واطعمه فقال اوفيتنا اوفى الله لك فقال اولئك خيالات الناس
 انها لا قدست امة لا يؤخذ للضعيف منها حقه غير متعقم فلم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم
 ما يقضيه ولم ينكر على الاعرابي مطالبته واقتضاه بذلك بل انكر على الصحابة انهم اياه
 وقال هلا مع صاحب الحق كنتم وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون ان
 ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن العباس المؤدب
 قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن بريدة عن
 ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله صدقة ومن انظر
 معسرا فله بكل يوم صدقة فقلت يا رسول الله سمعتك تقول من انظر معسرا فله صدقة ثم
 سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من انظر معسرا قبل ان يحل الدين فله صدقة ومن انظره
 اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن علي بن عبد الملك بن
 السراج قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله الهروي قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا
 سعيد بن حجة الاسدي قال حدثني عباد بن الوليد بن عباد بن الصامت انه سمع ابا اليسر
 يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر معسرا او وضع له اظلم الله يوم لا اظلم
 الاظلمه فقلوه في الحديث الاول من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة يوجب ان لا يكون
 منظرا بنفس الاعسار دون انظار الطالب اياه لانه لو كان منظرا بغير انظاره لما صح القول بان
 من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة اذ غير جائز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من
 قد صار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان يستحق الثواب بالانظار وحديث ابي اليسر يدل على
 ذلك ايضا من وجهين احدهما اخبر عنه من استحقاق الثواب بانظاره والثاني انه جعل الانظار
 بمنزلة الخط ومعلوم ان الخط لا يقع الا بفعله فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله
 تعالى (فظنوا انهم ميسرة) ينصرف على احد وجهين اما ان يكون وقوع الانظار هو تخليته
 من الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل مطل
 الغني ظلما فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فامر الله بانظاره من الحبس فلا يوجب
 ذلك ترك لزومه او ان يكون المراد التدب والارشاد الى انظاره بترك لزومه ومطالبته فلا
 يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار التي اوردها في فان قال قائل للزوم بمنزلة
 الحبس لا فرق بينهما لانه في الحالين ممنوع من التصرف في قيل له ليس كذلك لان اللزوم
 لا يمنع التصرف فانما معناه ان يكون معه من قبل الطالب من يراعى امره في كسبه وما يستفده
 فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقي قضاء من دينه وليس في ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة
 وروى مروان بن معاوية قال حدثنا ابو مالك الاشجعي عن ربي بن حراش عن حذيفة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يقول لعبد من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل ارجوك به من صلاة ولا صوم غير انك كنت اعطيني فضلا من مال فكنت اغتال الناس فايسر على الموسر وانظر المعسر فقال الله عز وجل نحن احق بذلك منك تجاوزوا عن عبدى فغفرله فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث ايضا يدل على مثل ما دلت عليه الاخبار المتقدمة من ان الانظار لا يقع بنفس الاعسار لانه جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه غير واجب * واحتج من حال بينه وبين لزومه اذا اعسر وجعله منظرا بنفس الاعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض بن عبد الله عن ابي سعيد الخدري ان رجلا اصيب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك فاحتج القائل بما وصفنا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك وان ذلك يقتضى نفي اللزوم * فيقال له معلوم انه لم يرد سقوط ديونهم لانه لا خلاف انه متى وجد كان الترماء احق بما فضل عن قوته واذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم في ذمته فكذلك لا يمنع بقاء لزومهم له ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته وهذا هو معنى اللزوم لانا لا نختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقد اقتضى ذلك ثبوت حق اللزوم لهم ولم ينف ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك كما لم ينف بقاء حقوقهم فيما يستقيده * وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الاخبار التي ذكرنا من انظار المعسر وما ذكر من ترغيب الطالب في انظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحالة الواجبة عن الغصوب والبيع وزعم الشافعي انه اذا كان حالا في الاصل لا يصح التأجيل به وذلك خلاف الآثار التي قدمنا لانها قد اقتضت جواز تأجيله وبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن اجل قبل ان يحل او بعدما حل وقد تقدم سنده * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا ابو الاحوص عن سعيد بن مسروق عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ههنا احد من بني فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فقام رجل فقال انا يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعك ان تحييني في المرتين الاولين اني لم انوء بكم الا خيرا ان صاحبكم مأسور بدينه فلقد رأيت ادى عنه حتى ما احديط اليه بشي * * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود المهري النهدي قال حدثنا وهب قال حدثني سعيد بن ابي ايوب انه سمع ابا عبد الله القرشي يقول سمعت ابا بردة بن ابي موسى الاشعري يقول عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعظم الذنوب عند الله ان يلتقي عبد بعد الكفاثر التي نهاه الله عنها ان يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء وفي هذين الحديثين دليل على ان المطالبة واللزوم لا يسقطان عن المعسر كما لم تسقط عنه المطالبة بالموت وان لم يدع له وفاء * فان قيل لا يخلو هذا الرجل المدين اذا مات مقلبا

من ان يكون مفرطاً في قضاء دينه او غير مفرط فان كان مفرطاً فأنما هو مطالب عند الله بتفريطه كسائر الذنوب التي لم يتب منها وان كان غير مفرط فالله تعالى لا يؤاخذ به لان الله لا يؤاخذ احداً الا بذنبه •
 وقيل له انما ذلك فيمن فرط في قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مقلساً فيكون مؤاخذاً به وهذا حكم المعسر بدين الآدمي لاننا نعلم توبته من تفريطه فواجب ان يكون مطالباً به في الدنيا كما كان مؤاخذاً به عند الله تعالى • فان قيل فينبغي ان تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط اصلاً او فرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له لزوم من فرط ولم يتب ولا تجعلون له ذلك فيمن لم يفرط او فرط ثم تاب • قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه او علمنا انه لم يكن مفرطاً في قضاءه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب اللزوم كما اختلف حكمهما عند الله تعالى ولكننا لانعلم انه غير مفرط في الحقيقة لجواز ان يكون له مال مخبوء وقد اظهر الاعسار وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرته جائز ان يكون موسراً باداء دينه ولا تكون لما اظهره حقيقة واذا كان كذلك فحكم اللزوم والمطالبة قائم عليه كما ثبت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث ابي قتادة ايضا يدل على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل السقلاقي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن ابي سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى يميت فقال أعليه دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما على يا رسول الله قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم قال انا اولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً فعلى قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه اذ مات مقلساً كان لا يترك الصلاة عليه اذ مات مقلساً لانه كان يكون بمنزلة من لا دين عليه وفي هذا دليل على ان الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى اسماعيل بن ابراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان علي بن ابي طالب اذا اتاه رجل بغيره قال هات بينة على مال احبسه فان قال فأتى اذا الزمه قال ما امنك من لزومه واما قول الزهري والليث بن سعد في اجازتهما الحد واستيفاء الدين من اجرة فخلافاً الآية والآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الآية فقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ولم يقل فايؤاجر بما عليه وسائر الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس في شيء منها اجارته وانما فيها لزومه أو تركه وحديث ابي سعيد الخدري ليس لكم الا ذلك حين لم يحجدوا له غير ما اخذوا • قوله عز وجل ﴿وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون﴾ يعني والله اعلم ان تصدق بالدين الذي على المعسر خير من انظاره به وهذا يدل على ان الصدقة افضل من القرض لان القرض انما هو دفع المال وتأخير استرجاعه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرض مرتين كصدقة مرة وروى علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السلف يحجى بحجى شطر الصدقة وروى عن عبد الله بن مسعود من قوله وعن ابن عباس مثله وعن ابراهيم وقاتدة في قوله (وان تصدقوا خير لكم) قال ابراهيم المال • ولما سمي الله الابرار من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمي الزكاة

صدقة وهي على ذى عسرة فلو خلتنا والظاهر كان واجبا جوازه عن سائر امواله التي فيها الزكاة من عين ودين وغيره الا ان اصحابنا قالوا انما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره لان الدين انما هو حق ليس بعين والحقوق لا تجرى مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته اياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكاة في سائر الاحوال الا ترى ان الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة في قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى قوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) والمراد به العفو عن القصاص ولا تعلم خلافا بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزئ في الكفارة وقال تعالى حاكيا عن اخوة يوسف (وجئتكم ببضاعة من جهة فافوا لئلا الكيل وتصديق علينا) وهم لم يسألوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سألوه ان يبيعهم ولا يمنعهم الكيل لانهم كانوا ممنوعا بديا الا ترى انهم قالوا فافوا لئلا الكيل وهو ما اشتروه ببضاعتهم فاذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى اعلم

باب عقود المداينات

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) قال ابو بكر ذهب قوم الى ان الكتاب والاشهاد على الديون الآجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى (فاكتبوه) الى قوله (فاستشهدوا شهودين من رجالكم) ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى (فان امن بضعكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) روى ذلك عن ابي سعيد الخدري والشعبي والحسن وقال آخرون هي محكمة لم ينسخ منها شيء وروى عاصم الاحول وداود بن ابي هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لا والله ان آية الدين محكمة وما فيها نسخ وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبي عن ابي بردة عن ابي موسى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجيب لهم رجل كانت له امرأة سبنة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى (ولا تؤثروا السفهاء اموالكم) ورجل له على رجل دين ولم يشهد عليه به ب قال ابو بكر وقد روى هذا الحديث مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وروى جوير عن الضحاك ان ذهب حقه لم يؤجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره وقال سعيد بن جبير (واشهدوا اذا تبايعتم) يعني واشهدوا على حقوقكم اذا كان فيها اجل او لم يكن فيها اجل فاشهد على حقتك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء ايشهد الرجل على ان يبيع بنصف درهم قال نعم هو تأويل قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وروى مغيرة عن ابراهيم قال يشهد لو على دستجة نقل وقد روى عن الحسن والشعبي ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد لقوله تعالى (فان امن بضعكم بعضا) وروى ليث عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا باع اشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه رآه ندبا لانه لو كان واجبا لكانت الكتابة مع الاشهاد لانها مأمور بهما في الآية ب قال ابو بكر لا يخلو قوله تعالى (فاكتبوه)

الى قوله تعالى (واشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) من ان يكون موجبا للكتابة والاشهاد على الديون الآجلة في حال تزولها وكان هذا حكما مستقرا ثابتا الى ان ورد نسخ ايجابه بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) وان يكون تزول الجميع معا فان كان كذلك فغير جائز ان يكون المراد بالكتابة والاشهاد الايجاب لامتناع ورود النسخ والمسوخ معا في شيء واحد اذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ تزول هذين الحكمين من قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وجب الحكم بورودهما معا فلم يرد الامر بالكتاب والاشهاد الا مقرونا بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) ثبت بذلك ان الامر بالكتابة والاشهاد نذب غير واجب وما روى عن ابن عباس من ان آية الدين محكمة لم ينسخ منها شيء لا دلالة فيه على انه رأى الاشهاد واجبا لانه جائز ان يريد ان الجميع ورد معا فكان في نسق التلاوة ما اوجب ان يكون الاشهاد ندبا وهو قوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وما روى عن ابن عمر انه كان يشهد وعن ابراهيم وعطاء انه يشهد على القليل كله عندنا انهم رأوه ندبا لا ايجابا وما روى عن ابي موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم احدهم من له على رجل دين ولم يشهد فلا دلالة على انه رآه واجبا ألا ترى انه ذكر معه من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ولا خلاف انه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق ان يطلقها وانما هذا القول منه على ان فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل الى ما جعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقهاء الامصار ان الامر بالكتابة والاشهاد والرهن المذكور جميعه في هذه الآية نذب وارشاد الى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وان شيئا منه غير واجب وقد نقلت الامة خلف عن سلف عقود المدائنت والاشرية والبياعات في امصارهم من غير اشهاد مع علم فقهاءهم بذلك من غير تكبير منهم عليهم ولو كان الاشهاد واجبا لما تركوا التكبير على تاركه مع علمهم به وفي ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا وذلك متقول من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بيعاتها واشريتها لورد النقل به متواترا مستقيضا ولا نكرت على فاعله ترك الاشهاد فلما لم ينقل عنهم الاشهاد بالنقل المستفيض ولا اظهار التكبير على تاركه من العامة ثبت بذلك ان الكتاب والاشهاد في الديون والبياعات غير واجبين وقوله تعالى (فاكتبوه) مخاطبة لمن جرى ذكره في اول الآية وهو (يا ايها الذين آمنوا اذا تبايعتم بدين) فانما امر بذلك للمتدائنين فان قيل ما وجه قوله تعالى (بدين) والتدائن لا يكون الا بدين فقل له لان قوله تعالى (تبايعتم) لفظ مشترك يحتمل ان يكون من الدين الذي هو الجزاء كقوله تعالى (مالك يوم الدين) يعني يوم الجزاء فيكون بمعنى تجاريتهم فاذا زال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى (بدين) وقصره على المعاملة بالدين وجائز ان يكون على جهة التأكيذ وتمكين المعنى في النفس * وقوله تعالى (اذا تبايعتم بدين الى اجل مسمى) ينظم سائر عقود المدائنت التي يصح فيها الآجال

ولادلالة فيه على جواز التأجيل في سائر الديون لان الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا كان ديناً مؤجلاً ثم يحتاج ان يعلم بدلالة اخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه ألا ترى انها لم تقتض جواز دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعاً مؤجلين وهو بمنزلة قوله من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم لادلالة فيه على جواز السلم في سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وانما ينبغي ان يثبت جوازه في المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة اخرى واذا ثبت ان مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك الى ان نسلم فيه الى اجل معلوم وكما تدل الآية على جواز عقود المدائنت ولم يصح الاستدلال بعمومها في اجازة سائر عقود المدائنت لان الآية انما فيها الامر بالاشهاد اذا صححت المدائنة كذلك لا تدل على جواز شرط الاجل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتأجيل فيه * وقد احتج بعضهم في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية اذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المدائنت وقد علمنا ان القرض مما شمله الاسم * وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لادلالة فيها على جواز كل دين ولا على جواز التأجيل في جميعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة ان يكون المراد به الاشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال فوجب ان يكون مراده اذا تدانتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله * ومما يدل على ان القرض لم يدخل فيه ان قوله تعالى (اذا تدانتم بدين) قد اقتضى عقد المدائنة وليس القرض بعقد مدائنة اذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض فوجب ان يكون القرض خارجاً منه * قال ابو بكر وقوله تعالى (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى) قد اشتمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا او ديناً فمن اشترى داراً او عبداً بالف درهم الى اجل كان مأموراً بالكتاب والاشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على انها مقصورة في دين مؤجل في احد البدلين لافيهما جميعاً لانه تعالى قال (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى) ولم يقل بدينين فانما ثبت الاجل في احد البدلين فغير جائز وجود الاجل في البدلين جميعاً وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدين بالدين واما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز في السام وفي الصرف الا ان ذلك مقصور على المجلس ولا يمنع ان يكون السلم مراداً بالآية لان التأجيل في احد البدلين وهو السلم وقد امر الله تعالى بالاشهاد على عقد مدائنة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن ابي حسان عن ابن عباس قال اشهد ان السام المؤجل في كتاب الله وانزل فيه اطول آية في كتاب الله (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) فآخبر ابن عباس ان السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من ابدال المتافع او الاعيان نحو الاجرة المؤجلة في عقود الاجارات والمهر اذا كان مؤجلاً وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابة المؤجلة لان هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد

مدانية وقد بينا ان الآية انما اقتضت هذا الحكم في احد البديلين اذا كان مؤجلا لافيهما لانه قال (اذا بدايتكم بدين الى اجل) فكل عقد استظمت الآية فهو العقد الذي ثبت به دين مؤجل ولم تفرق بين ان يكون ذلك الدين بدلا من منافع او اعيان فوجب ان يكون جميع المدونين اليه من الكتاب والشهاد مراد بها هذه العقود كلها وان يكون ما ذكر من عدد الشهود واوصاف الشهادة معتبرا في سائرهما اذ ليس في اللفظ تخصيص شئ منه دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين في النكاح اذا كان المهر ديناً مؤجلاً وفي الخلع والاجارة والصلح من دم العمدة وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض مع شمول الآية لجميعها به و قوله تعالى (الى اجل مسمى) يعنى معلوما قد روى ذلك عن جماعة من السلف وقال النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم به و قوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) فيه امر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس ان يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وان لم يكن حتماً فان سبيله اذا كتب ان يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثيق من الامور التي من اجلها يكتب الكتاب بان يكون شرطاً صحيحاً جائزاً على ما توجه الشريعة وتقتضيه وعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعاني وتجنب الالفاظ المشتركة وتحري تحقيق المعاني بالفاظ مينة خارجة عن حد الشبهة والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما امكن حتى يحصل للمتدائنين معنى الوثيقة والاحتياط بالمأمور بهما في الآية ولذلك قال تعالى عقيب الامر بالكتاب (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله) يعنى والله اعلم ما بينه من احكام العقود الصحيحة والمتدائنين الساتبة الجائزة لكي يحصل لكل واحد من المتدائنين ما قصد من تصحيح عقد المدانة ولان الكاتب بذلك اذا كان جاهلاً بالحكم لا يأمّن ان يكتب ما يفسد عليهما ما قصداه ويبطل ما تعاقداه والكتاب وان لم يكن حتماً وكان ندباً وارشاداً الى الاحوط فانه متى كتب فواجب ان يكون على هذه الشريطة كما قال عز وجل (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) فانظم ذلك صلاة الفرض والنفل جميعاً ومعلوم ان النفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث فعليه ان لا يفعلها الا بشرائطها من الطهارة وسائر اركانها وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى اراد ان يسلم فعليه استيفاء الشرائط فكذلك كتاب الدين والشهادة ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب ان يكتبه على الوجه الذي امر الله تعالى به وان يستوفي فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته وقد اختلف السلف في لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبي انه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه وقال السدي واجب على الكاتب في حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) قال ابو بكر قد بينا ان الكتاب غير واجب في الاصل على المتدائنين فكيف يكون واجبا على الاجنبى الذي لاحكم له في هذا العقد

ولاسب له فيه وعسى ان يكون من رآه واجبا ذهب الى ان الاصل واجب فكذلك على من يحسن الكتابة ان يقوم بها لمن يجب ذلك عليه والاصل وان لم يكن واجبا عندنا فان المتدابين متى قصدا الى ما ندبهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا عالمين بذلك فانه فرض على من علم ذلك ان يبينه لهما وليس عليه ان يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه او يكتبه لهما اجبر او متبرع باملاء من يعلمه كما لو اراد انسان ان يصوم صوما تطوعا او يصلي صلاة تطوع ولم يعرف احكامهما كان على العالم بذلك اذا سئل ان يبينه لسانه وان لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا لان على العلماء بيان التوافل والمندوب اليه اذا سئلوا عنها كما ان عليهم بيان الفروض وقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم بيان التوافل والمندوب اليه كما ان عليه بيان الفروض قال الله تعالى (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) وقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيما انزل الله على نبيه احكام التوافل فكان عليه بيانها لامته كيان الفروض وقد نقلت الامة عن نبيه صلى الله عليه وسلم بيان المندوب اليه كما نقلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك فعلى من علم علما من فرض او نقل ثم سئل عنه ان يبينه لسانه وقال تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليبينته للناس ولا يكتُمونه فنبذوه وراء ظهورهم) وقال صلى الله عليه وسلم من سئل عن علم فكتمه اجمع يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها لسانها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والتشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين فاما ان يلزمه ان يتولى الكتابة بيده فهذا مالا اعلم احدا بقوله اللهم الا ان لا يوجد من يكتبه فغير محتج ان يقول قائل عليه كتبه ولو كان كتب الكتاب فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح فلما لم يختلف الفقهاء في جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس بفرض لاعلى الكفاية ولا على التعيين ❦ قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله) نهي للكاتب ان يكتب على خلاف العدل الذي امر الله به وهذا النهي على الوجوب اذا كان المراد به كتبه على خلاف ما توجه احكام الشرع كما تقول لا تصل الثقل على غير طهارة ولا غير مستور المودة ليس ذلك امرا بالصلاة النافلة ولا نهيها عن فعلها مطلقا وانما هو نهي عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب) هو نهي عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست الكتابة في الاصل واجبة عليه الا ترى ان قول القائل لا تأب ان تصل النافلة بطهارة وستر المودة ليس فيه ايجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفتنا ❦ وقوله تعالى (وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يحسن منه شيئا) فيه اثبات اقرار الذي عليه الحق واجازة ما اقر به والزامه اياه لانه لولا جواز اقراره اذا اقر لم يكن املاء الذي عليه الحق باولى من املاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل مقرر بحق عليه ❦ وقوله عز وجل (وليتق الله ربه ولا يحسن منه شيئا) يدل على ان كل من اقر بشيئا لغيره فالتقول قوله فيه لان البخس هو التقص فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على انه اذا بحس كان

قوله مقبولا وهو نظير قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) لما وعظهن في الكتان دل على ان المرجع فيه الى قولهن وكقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) قد دل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذي عليه الحق في ترك البخس دليل على ان المرجع الى قوله فيها عليه وقد ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله اليانة على المدعى واليمين على المدعى عليه فجعل القول قول من ادعى عليه دون المدعى ووجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى (ولا يخس منه شيئا) في ايجاب الرجوع الى قوله * واحتج بعضهم بهذه الآية على ان القول قول المطلوب في الاجل لان الله رد الاملاء اليه ووعظه في البخس بقوله تعالى (ولا يخس منه شيئا) في صدقه في مبلغ المال يقال انما وعظه في البخس وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الاجل ونقصانه وهو لو اسقط الاجل كله بعد ثبوته لبطل كالا يوعظ الطالب في نقصان ماله اذ لو ابرأه من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا ان المراد بالبخس في مقدار الديون لا في الاجل فليس اذا في الآية دليل على ان القول قول المطلوب في الاجل * فان قيل انبات الاجل في المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب في نقصان المال ومقداره وجب ان يكون القول قوله في الاجل لما فيه من بخس المال ونقصانه اذ قد تضمنت الآية تصديقه في بخسه والبخس نارة يكون بنقصان المقدار ونارة بنقصان الصفة من اجل ردائه في المقربة * قيل له لما قال تعالى (ولم يملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) اقضى ذلك النهي عن بخس الحق نفسه فكان تقديره ولا يخس من الدين شيئا ومدعى الاجل غير باخس من الدين ولا ناقص له اذ كان بخس الدين هو نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بعضه واذا كان كذلك فلا دلالة في الآية على تصديقه على دعوى الاجل ويدل على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الاجل ويعجل الدين فيكون الذي يحل هو الدين الذي كان مؤجلا واذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى (ولا يخس منه شيئا) يعني من الدين شيئا لم يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة اخرى ان الاجل انما يوجب نقصا فيه من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبله اذا كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تاثير له في نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لاعلى الحقيقة وقد تناولت الآية البخس الذي هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه في نفسه من ردائه او غبن او غيرها نحو اقراره بالدرهم السود والخطئة الردية فان ذلك كله بخس من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فام يحزان يتناول بعض الاجل الذي ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان اللفظ متى اريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه * وفي هذه الآية دلالة على ان القول قول الطالب في الاجل لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) اقتضى ذلك الاشهاد على المتدائنين جميعا اذا كان المال مؤجلا فلو كان القول قول المطلوب في الاجل

لما احتج الى الاشهاد به على الطالب وفي وجوب الاشهاد على الطالب بالتأجيل دلالة على ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذ لو كان مصدقا فيه لما بقي للاشهاد على الطالب موضع ولا معنى **﴿﴾** فان قال قائل انما حكم الاشهاد مقصور على المطلوب دون الطالب **﴿﴾** قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لانه قال (اذ ائديتم بدين الى اجل مسمى) ثم عطف عليه قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) فخطب المتدائنين جميعا وامرهما بالاستشهاد فلو جاز لقائل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز لآخر ان يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الآية ان يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوين اليه واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على الطالب بالدين المؤجل حكم لانه مقبول القول في نفيه دل ذلك على ان المرجع الى قوله في الاجل وانما جعل الله الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان لو املى غيره وافر المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار واذكر للشهود متى ارادوا ان يتذكروا الشهادة وكان الاملاء سببا للاستدكار كما امر باستشهاد امرأتين لئلا يذكر احداها الاخرى والله تعالى اعلم

باب الحجر على السفه

قال الله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل) قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفه ومن مبطله بهذه الآية فاحتج مثبتو الحجر للسفه بقوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل) فجاز لولي السفه الاملاء عنه واحتج مبطلو الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفه بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذ ائديتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا) فجاز مداينة السفه وحكم بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين غيره في املاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة وقالوا ان قوله تعالى (فليمل وليه بالعدل) انما المراد به ولي الدين وقد روى ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز ان يكون المراد ولي السفه على معنى الحجر عليه واقراءه بالدين عليه لان اقراره ولي المحجور عليه غير جائز عليه عند احد فعلما ان المراد ولي الدين فامر باملاء الكتاب حتى يقر به المطلوب الذي عليه الدين **﴿﴾** قال ابو بكر اختلف السلف في السفه المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي روى ذلك عن الحسن في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) قال الصبي والمرأة وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا تعطى الجارية مالها وان قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على التي لا تقوم بحفظ المال لانه لا خلاف انها اذا كانت ضابطة لامرها حافظة لمالها دفع اليها اذا كانت بالغاً قد دخل بها زوجها وقد روى عن عمر انه قال لا تجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحبل في بيت زوجها حولا او تلد بطنا وروى عن الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا تجوز لامرأة عطية حتى تلد او يؤنس رشدتها وعن ابراهيم مثله وهذا كله محمول على انه لم يؤنس رشدتها لانه لا خلاف ان هذا ليس بمحد

في استحقاق دفع المال اليها لانها لو احوالت حولا في بيت زوجها وولدت بطونا وهي غير مؤنسة
للرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها فلعلمنا انهم انما ارادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها
وقد ذكر الله تعالى السفه في مواضع منها ما اراد به السفه في الدين وهو الجهل به في قوله
تعالى (ألا انهم هم السفهاء) وقوله تعالى (يقول السفهاء من الناس) فهذا هو السفه في
الدين وهو الجهل والحقة وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) فبن الناس من تأوله
على اموالهم كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) يعني لا يقتل بعضكم بعضا وقال تعالى (فاقتلوا
انفسكم) والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذي ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ
وظاهره بغير دلالة لان قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) يشتمل على فريقين من
الناس كل واحد منهما مميز في اللفظ من الآخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى
(ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال تعالى
(اموالكم) وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفهاء وغير جائز ان يكون
المراد السفهاء لان السفهاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشئ وانما توجه الى العقلاء المخاطبين
وليس ذلك كقوله تعالى (فاقتلوا انفسكم) وقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) لان القاتلين والمقتولين
قد انتظمهم خطاب واحد لم يميز احدا الفريقين من الآخر في حكم المخاطبة فلذلك جاز ان
يكون المراد فليقتل بعضكم بعضا * وقد قيل ان اصل السفه الحقة ومن ذلك قول الشاعر

مشين كما اهتزت رماح تسفها * اعاليها مرالرياح التواسم

يعنى استحفها الرياح وقال آخر

تخاف ان تسفه احلامنا * فتحمل الدهر مع الحامل

اي تخف احلامنا ويسمى الجاهل سفيا لانه خفيف العقل ناقصه فمضى الجهل شامل لجميع من
اطلق عليه اسم السفه والسفيه في امر الدين هو الجاهل فيه والسفيه في المال هو الجاهل لحفظه
وتديره والنساء والصبيان اطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم والسفيه في رأيه الجاهل
فيه والبدى اللسان يسمى سفيا لانه لا يكاد يتفق الا في جهال الناس ومن كان خفيف العقل
منهم واذا كان اسم السفه ينتظم هذه الوجوه رجعا الى مقتضى لفظ الآية في قوله تعالى (فان كان
الذي عليه سفيا) فاحتمل ان يراد به الجهل باملاء الشرط وان كان عاقلا بميزا غير مبذر ولا
مفسدوا حازلوا الحق ان يملكه حتى يفرقه السفيه الذي عليه الحق ويكون ذلك اولى بمعنى
الآية لان الذي عليه الحق هو انذ كور في اول الآية بالنداية ولو كان محجورا عليه لما جازت
مدانيته ومن جهة اخرى ان ولى المحجور عليه لا يجوز اقراره عليه بالدين وانما يجوز على
قول من يرى الحجر ان يتصرف عليه القاضي ببيع او شري قاما وليه فلا تعلم احدا يحجز
تصرف اوليائه عليه ولا اقرارهم وفي ذلك دليل على انه لم يرد ولى السفيه وانما اراد ولى
الدين وقد روى ذلك عن الربيع بن انس وقاله الفراء ايضا * واما قوله (او ضعيفا) فقد قيل

فيه الضيف في عقله او الصبي المأذون له لان ابتداء الآية قد اقضى ان يكون الذي عليه الحق جائز المدانة والتصرف فاجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ الى حال املاء الكتاب والاشهاد ذكر من لا يكمل لذلك اما لجهل بالشروط او لضعف عقل لا يحسن معه الاملاء وان لم يوجب نقصان عقله حجرا عليه واما لصغر او لحرف وكبر سن لان قوله تعالى (اضعيفا) محتمل للامرین جميعا وينتظمهما * وذكر معهما من لا يستطيع ان يعمل هو اما الممرض او كبر سن اقلت لسانه عن الاملاء او لحرس ذلك كله محتمل وجائز ان تكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس في شيء منها دلالة على ان السفيه يستحق الحجر وايضا فلو كان بعض من يلحقه اسم السفيه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية في اثبات الحجر وذلك لانه قد ثبت ان السفيه لفظ مشترك ينطوي تحت معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفيه في الدين وذلك لا يستحق به الحجر لان الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر في اموالهم ومنها السفيه الذي هو البذاء والتسرع الى سوء اللفظ وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفيه مصاحبا لماله غير مفسده ولا مبذره وقال تعالى (الا من سفه نفسه) قال ابو عبيدة يريد اهلكهما واوبقهما وروى عن عبدالله بن عمر حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم اني احب ان يكون رأسي ذهبا وقبضي غسلا وشراك نعلي جديدا أفن الكبر هو يا رسول الله قال لا انما الكبر من سفه الحق ونقص الناس وهذا يشبه ان يريد من جهل الحق لان الجهل يسمى سفها والله تعالى اعلم

ذكر اختلاف فقهاء الامصار في الحجر على السفيه

كان ابو حنيفة رضي الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه القاضي ثم اقر بدين او تصرف في ماله ببيع او هبة او غيرها جاز تصرفه وان لم يؤنس منه رشد فكان فاسدا وبحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان اقرب له لانتان او باعه جاز ما صنع من ذلك وانما يمنع من ماله ما لم يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول ابي حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر انما يحجر على العبد وعن الحسن البصري مثل ذلك وقال ابو يوسف اذا كان سفيا حجرت عليه واذا فلتا وحبسته حجرت عليه ولم اجز بيعه ولا شراؤه ولا اقراره بدين الابينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمير عن ابن سبيعة عن محمد بن محمد في الحجر بمثل قول ابي يوسف فيه ويزيد عليه انه اذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجورا عليه حجر القاضي عليه مع ذلك او لم يحجر وكان ابو يوسف يقول لا يكون محجورا عليه محدوث هذه الاحوال فيه حتى يحجر القاضي عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع اليه ماله

ولم يحجز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع أو اشترى نظر الحاكم فيه فإن رأى إجازته أجازة وهو ما لم يؤنس منه رشد بمنزلة الصبي الذي لم يبلغ إلا أنه يجوز لو وصى الأب أن يشتري ويبيع على الذي لم يبلغ ولا يجوز أن يبيع ويشتري على الذي بلغ إلا بأمر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن أراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد ذلك ما يبيع وما أدان به السفيه فلا يلحقه ذلك إذا صلحت حاله وهو مخائف للعبد وإن مات المولى عليه وقدادان فلا يقضى عنه وهو في موته بمنزلة في حياته إلا أن يوصى بذلك في ثلثه فيكون ذلك له وإذا بلغ الولد فله أن يخرج عن أبيه وإن كان أبوه شيخا ضعيفا إلا أن يكون الابن مولى عليه أو سفيها أو ضعيفا في عقله فلا يكون له ذلك وقال الفريابي عن الثوري في قوله تعالى (وابتلوا النكاح حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) قال العقل والحفظ للماله وكان يقول إذا اجتمع فيه خصلتان إذا بلغ الحلم وكان حافظا لماله لا يخذع عنه وحكى المزني عن الشافعي في مختصره قال وإنما أمر الله بدفع أموال التاميين بأمرين لم يدفع إليهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح في الدين بكون الشهادة جائزة مع إصلاح المال والمرأة إذا أوئس منها الرشد دفع إليها مالها تزوجت أو لم تزوج كالغلام نكح أو لم ينكح لأن الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجا وإذا حجر عليه الإمام في سفهه وفساده ماله أسند على ذلك فمن بايعه بعد الحجر فهو المثلث للماله ومتى أطلق عنه الحجر ثم عاد إلى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع إلى حال الإطلاق أطلق عنه عنه قال أبو بكر قدينا ما احتج به كل فريق من مبطلي الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين وقدينا أن الأظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتو الحجر بما روى هشام بن عروة عن أبيه أن عبدا لله ابن جعفر أتى الزبير فقال أتى ابتعت بيعا ثم ان عليا يريد أن يحجر علي فقال الزبير فأتى شريكك في البيع فأتى علي عثمان فسأله أن يحجر علي عبدا لله بن جعفر فقال الزبير أنا شريكك في هذا البيع فقال عثمان كيف أحجر علي رجل شريكك الزبير قالوا فهذا يدل على أنهم جميعا وقد رأوا الحجر جائزا ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحض من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم عنه قال أبو بكر لا دلالة في ذلك على أن الزبير رأى الحجر وإنما يدل ذلك على تسوية لعثمان الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته إياه فيه وذلك لأن هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وأيضا فإن الحجر على وجهين أحدهما الحجر في منع التصرف والاقرار والآخر في المنع من المسال وجائز أن يكون الحجر الذي رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله لأنه جائز أن لا يكون سن عبدا لله بن جعفر في ذلك الوقت خمسا وعشرين سنة وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع إليه ماله قبل بلوغ هذه السن إذا لم يؤنس منه رشد وهذا عبدا لله بن جعفر هو من الصحابة وقد أبى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ويحتجون أيضا بما روى الزهري عن عروة عن عائشة أنه بلغها أن ابن الزبير بلغه أنها باعت بعض ربايعها فقال لتنتهين والآن حجرت عليها فبلغها ذلك فقالت لله على

ان لا اكلمه ابدا قالوا فهذا يدل على ان ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر الا انها انكرت عليه ان تكون هي من اهل الحجر فلو لا ذلك لبنت ان الحجر لا يجوز ولردت عليه قوله **ع** قال ابوبكر قد ظهر التكبر منها في الحجر وهذا يدل على انها لم تر الحجر جائزا لولا ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيئا يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من التكبر يدل على انها كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر **ع** فان قيل انما لم تسوغ الاجتهاد في الحجر عليها فاما في الحجر مطلقا فلا ولو كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر لقالت ان الحجر غير جائز فكنتي بذلك في انكارها الحجر عليها **ع** قيل له قد انكرت الحجر على الاطلاق بقولها لله على ان لا اكلمه ابدا ودعواك انها انكرت الحجر عليها خاصة دون انكارها لاصل الحجر لادلالة معها **ع** ومما يدل على بطلان الحجر ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعني عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخدع في البيع فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلاية فكان الرجل اذا بايع يقول لا خلاية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالله الارزلي وابراهيم بن خالد ابو ثور الكلبي قال حدثنا عبد الوهاب قال محمد عبد الوهاب بن عطاء قال اخبرني سعيد عن قتادة عن انس بن مالك ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتناع وفي عقده ضعف فاتي به اهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يتناع وفي عقده ضعف فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقام عن البيع فقال يا نبي الله اني لا اصبر عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك البيع فقل هاوها ولا خلاية فذكر في الحديث الاول انه كان يخدع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق المبيع منه **ع** فان قال قائل فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلاية فانما اجازله البيع على شريطة استيفاء البدل من غير مغالبة **ع** قيل له فليرض القائلون بالحجر منا على ما رضى النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفيه الذي كان يخدع في البيع وليس احد من الفقهاء يشترط ذلك على السفيه لامن القائلين بالحجر ولا من نقاه لان من رى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولا يرون اطلاق التصرف له مع التقدم اليه بان يقول عند البيع لا خلاية ومبطلو الحجر يحجزون تصرفه على سائر الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفيه بعد ان يكون عاقلا وايضا فان جازت الثقة به في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبيعات فقد تجوز الثقة به في ضبط عقود المبيعات ونفي المغالبات عنها واللفظ الذي في هذا الخبر من قوله اذا بايعت فقل لا خلاية يستقيم على مذهب محمد فانه يقول ان السفيه اذا بلغ فرقع امره الى الحاكم اجاز من عقوده ما لم تكن فيه مغالبة وضرر فاما سائر من رى الحجر فانه لا يعتبر ذلك **ع** قال ابوبكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للآثر لان محمدا لا يحجز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضي فيجيزه فجعله بيعا موقوفا كبيع اجني لوباع عليه بغير امره والنبي صلى الله عليه

وسلم لم يجعل بيع الرجل الذي قال له اذا بايعت فقل لا خلاية موقوفا بل جعله جائزا نافذا اذا قال لا خلاية فصار مذهب منبئ الحجر مخالفا لهذا الاثر واما حديث انس فانه يحتاج به الفريقان جميعا فاما مثبتو الحجر فانهم يحتاجون بان اهله اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يتناع وفي عقده ضعف فلم ينكره عليهم بل نهى عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال اذا بايعت فقل لا خلاية فاطلق له البيع على شريطة نفى التنازع فيه واما مبطووه فانهم يستدلون بانه لما قال اني لا اصبر عن البيع اطلق له النبي صلى الله عليه وسلم التصرف وقال له اذا بيعت فقل لا خلاية فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله لا اصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه لان احدا من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكما ان الصبي والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالوا لا نصبر عن البيع لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما اذا بايعتما فقولوا لا خلاية وفي اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم له التصرف على الشريطة التي ذكرها دلالة على ان الحجر غير واجب وان نهى النبي صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله فقل لا خلاية على وجه النظر له والاحتياط لماله كما تقول لمن يريد التجارة في البحر او في طريق مخوف لا تقرر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك وليس هذا بحجر وانما هو مشورة وحسن نظر وما يدل على بطلان الحجر انهم لا يختلفون ان السفينة يجوز اقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة فوجب ان يكون اقراره بمحقوق الآدميين التي لا تسقطها الشبهة اولى **فان قال قائل** المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز اقراره ولايته اذا كان عليه دين يحيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص اصلا للاقرار بالمال والتصرف فيه **فانه قيل** له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما يبطله اذا اتصل بمرضه الموت لان تصرفه مراعى معتبر بالموت فاذا مات صار تصرفه واقعا في حق الغير الذي هو اولى منه به وهم الغرماء والورثة فاما تصرفه في الحال فهو جائز مالم يطرأ الموت ألا ترى اننا لانفسخ هبة ولا نوجب السعاية على من اعتقه من عبيده حتى يحدث الموت فاقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين في حال الحياة **فوما يحتاج به مثبتو الحجر** قوله تعالى (ولا تبذروا تبريرا) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك) الآية فاذا كان التبذير مذموما منبها عنه وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه وينمعه التصرف في ماله وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضعاف المال يقتضي منعه عن اضعافه بالحجر عليه **وهذا** لادلالة فيه على الحجر لانه انما ينهى ان ينمعه التبذير فاما ان ينمعه من التصرف في ماله ويبطل بيعاته واقراره وسائر وجوه تصرفه فان هذا الموضع هو الذي فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس في الآية ما يوجب المنع من شيء منه وذلك لان الاقرار نفسه ليس من التبذير في شيء لانه لو كان مبدرا لوجب منع سائر المقرين من اقرارهم وكذلك البيع بالحباة لا تبذير فيه لانه لو كان

مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة واذا كان كذلك فالذي تقتضيه الآية النهى عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر في العقود التي لا تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لانه يجيز من عقود مالا محابة فيه ولا اتلاف لماله الا ان الذي في الآية انما هو ذم المبذرين والنهي عن التبذير ومن ينقض الحجر يقول ان التبذير مذموم منهى عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس في الآية ايجابه الا ترى ان الانسان منهى عن التفرير بما له في البحر وفي الطريق المحوفة ولا يمنعه الحياكم منه على وجه الحجر عليه ولو ان انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لايستقيا وترك عقاره ودوره لايضرها لم يكن للامام ان يجبره على الاتفاق عليها للابتلف ماله كذلك لا يحجر عليه في عقود التي يخاف فيها توى ماله وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاءة المال لادلالة فيه على الحجر كما بيناه في التبذير * وما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ اذا ظهر منه سفه وتبذير فان الفقهاء الذين تقدم ذكر اقاويلهم من موجبي الحجر ما خلا محمد بن الحسن يقول اذا حجر عليه القاضى بطل من عقود واقراره ما كان بعد الحجر واذا كان جائز التصرف قبل حجر القاضى فمضى الحجر حيث انى قد ابطلت ما بمقدمه او ما يقربه في المستقبل وهذا لا يصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع بعثيه وعقد عاقدتيه فقد فسخته او كل خيار بشه بطة لي في البيع فقد ابطلته او تقول امرأة كل امرئ تجمله الى في المستقبل فقد ابطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود الموجودة في المستقبل * وما يلزم ابا يوسف ومحمد في هذا انهما يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل وفي ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا لئلا يتلف ماله فانه قد يصل الى اتلافه بالتزويج وذلك بان يتزوج امرأة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس اذا في هذا الحجر احتراز من اتلاف المال * واما اشتراط الشافعي في ائناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز الشهادة فانه قول لم يسبقه اليه احد ويجب على هذا ان لا يجيز اقرارات القساق عند الحكم على انفسهم وان لا يجيز بيعهم ولا اشريتهم وينتفى للشهود ان لا يشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وان لا يقبل القاضى من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولا يقبل عليه دعوى المدعى عليه حتى يصح عنده جواز شهادته اذ لا يجوز عنده اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقود وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع * ولم يزل الناس منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون في الحقوق فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد من السلف لا قبل دعاويكم ولا اسأل احدا عن دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمي الذي خاصم الى النبي صلى الله عليه وسلم انه رجل فاجر بحضرته ولم يبطل النبي صلى الله عليه وسلم خصومته ولا سأل عن حاله وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن علقمة بن وائل الحضرمي

عن ابيه قال جاء رجل من حضر موت ورجل من كندة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحضرمي يا رسول الله ان هذا غلبنى على ارض كانت لابى فقال الكندي هي ارضي في يدي ازرعها ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي الك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال يا رسول الله انه فاجر ليس يبالي ما حلف ليس يتورع من شيء فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر لسأل صلى الله عليه وسلم عن حاله او لا يطل خصومته لاقرار الخصم بانه محجور عليه غير جائز الحصومة ولا خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء في جواز التصرف في الاملاك ونفاذ العقود والقرارات والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب للحجر فكيف يوجب الفسق الذي هو دونه وهذا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء ان المسلمين وانكفار سواء في جواز التصرف والاملاك ونفاذ العقود : قوله عز وجل (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال ابو بكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين في قوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى اجل) ثم عطف عليه قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) دل ذلك على معنيين احدهما ان يكون من صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان ولما قال في نسق الخطاب (من رجالكم) كان كقوله من رجال المؤمنين فاقضى ذلك كون الايمان شرطا في الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما في فحوى الخطاب من الدلالة من وجهين احدهما قوله تعالى (اذا تدايتم بدين) الى قوله تعالى (وللمثل الذي عليه الحق) وذلك في الاحرار دون العبيد والدليل عليه ان العبد لا يملك عقود المداينات واذا اقرب بشيء لم يجوز اقراره الا باذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من غير اذن الغير فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى (من رجالكم) فظاهر هذا اللفظ يقتضي الاحرار كقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم) يعني الاحرار ألا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (والصالحين من عبادكم وامائكم) فلم يدخل العبيد في قوله تعالى (منكم) وفي ذلك دليل على ان من شرط هذه الشهادة الاسلام والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان اوامر الله تعالى على الوجوب وقدا امر باستشهاد الاحرار فلا يجوز غيرهم وقد روى عن مجاهد في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال الاحرار : فان قيل ان ما ذكرت انما يدل على ان العبد غير داخل في الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته : قيل له لما ثبت بفحوى خطاب الآية ان المراد بها الاحرار كان قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) امرا مقتضيا للايجاب وكان بمنزلة قوله تعالى (واستشهدوا رجلين من الاحرار) فغير جائز لاحد اسقاط شرط الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفي ذلك دليل على ان الآية قد تضمنت بطلان شهادة العبيد * واختلف اهل العلم في شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن علي قال شهادة الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبد الرحمن بن سبأ قال حدثنا عبد الله بن

احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث ان عليا رضي الله عنه كان يستثبت الصبيان في الشهادة وهذا يوهن الحديث الاول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن انس قال ما اعلم احدا رد شهادة العبد وقال عثمان البتي تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر ان ابن شبرمة كان يراها جائزة ياتر ذلك عن شرح وكان ابن ابي ليلى لا يقبل شهادة العبد وظهرت الحوارج على الكوفة وهو يتولى القضاء بها فامروه بقبول شهادة العبد وباشياء ذكروها له من آرائهم كان على خلافها فاجابهم الى امثالها فاقروا على القضاء فلما كان في الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضاء على اهل الكوفة وقال الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان ان شهادة المملوك جائزة بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم بن يحيى شهادة المملوك في الشيء الثافه وروى شعبة ايضا عن يونس عن الحسن بن مثنى وروى عن الحسن انها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة في احدي الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعي لا يقبل شهادة العبد في شيء ^١ قال ابو بكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على ان الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالاحرار دون العبد ومما يدل من الآية على نفي شهادة العبد قوله تعالى (ولا تأب الشهادة اذا ما دعوا) فقال بعضهم اذا دعى فليشهد وقال بعضهم اذا كان قد اشهد وقال بعضهم هو واجب في الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الاجابة فدل انه غير مأمور بالشهادة ألا ترى انه ليس له ان يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب واملائه والشهادة ولما لم يدخل في خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة اذ كانت الشهادة غير متعينة على الشهاد وانما هي فرض كفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل احد في نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الامكان لحق المولى فهو اولى ان لا يكون من اهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى (واقيموا الشهادة لله) وقال ايضا (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الى قوله تعالى (ولا تتبعوا الهوى ان تعدلوا) فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله تعالى (واقيموا الشهادة لله) فلما لم يحجز ان يكون العبد حاكما لم يحجز ان يكون شاهدا اذ كان كل واحد من الحاكم والشاهد ينفذ الحكم ويثبت * ومما يدل على اعلان شهادة العبد قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وذلك لانه معلوم انه لم يرد به نفي القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على ان مراده نفي حكم اقواله وعقوده وتصرفه وملكه ألا ترى انه جعل ذلك مثلا للاصنام التي كانت تعبد بها العرب على وجه المساغة في نفي الملك والتصرف وبطلان احكام اقواله فيما يتعلق بحقوق العباد * وقد روى عن ابن عباس انه استدلل بهذه الآية على ان العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على ان شهادة العبد كلا شهادة كعقده واققراره

قوله (يستثبت الصبيان)
اي يألهم ويستعلم
منهم فليس المراد
استشهادهم ولذلك قال
المصنف وهذا يوهن
الحديث الاول
(لمصححه)

وسائر تصرفاته التي هي من جهة القول فلما كانت شهادة العبد قوله وجب ان ينفى وجوب حكمه بظاهر الآية * ومما يدل على بطلان شهادة العبد ان الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من اهل الخطاب بالجهاد ولو حصره وقائل لم يسهم له وجب ان لا يكون من اهل الخطاب بالشهادة ومتى شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وان شهد القتال في استحقاق السهم ويدل عليه انه لو كان من اهل الشهادة لوجب ان لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها انه يلزمه غرم ما شهد به لان ذلك من حكم الشهادة كما ان فاذ الحكم بها اذا نفذها الحاكم من حكمها فلما لم يجز ان يلزمه الغرم بالرجوع علمنا انه ليس من اهلها وان الحكم بشهادته غير جائز وايضا فانا وجدنا ميراث الاتي على النصف من ميراث الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وميراثها نصف ميراثه فوجب ان يكون العبد من حيث لم يكن من اهل الميراث رأسا ان لا يكون من اهل الشهادة لانا وجدنا نقصان الميراث تأثيرا في نقصان الشهادة فوجب ان يكون نفى الميراث موجبا لنفي الشهادة وما روى عن علي بن ابي طالب في جواز شهادة العبد فانه لا يصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصا في العبد اذا شهد على العبد ولا نعلم خلافا بين الفقهاء ان العبد والحر سواء فيما تجوز الشهادة فيه * فان قيل لما كان خبر العبد مقبولا اذا رواء عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن رقه مانعا من قبول خبره كذلك لا يمنع من قبول شهادته * قيل له ليس الخبر اصلا للشهادة فلا تجوز اعتبارها به الا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاحكام ولا تجوز شهادة الواحد فيها وانه يقبل فيه فلان عن فلان ولا يقبل في الشهادة الا على جهة الشهادة على الشهادة وانه يجوز قبول خبره اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تجوز شهادة الشاهد الا ان يأتي بلفظ الشهادة والسمع والمعاينة لما يشهد به فان الرجل والمرأة متساويان في الاخبار مختلفان في الشهادة لان شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا تجوز الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته * قال ابو بكر قال محمد بن الحسن لو ان حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع الى ابطال حكمه لان ذلك مما اجمع الفقهاء على بطلانه * وقد اختلف الفقهاء في شهادة الصبيان فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تجوز شهادة الصبيان في شيء وهو قول ابن شبرمة والثوري والشافعي وقال ابن ابي ليلى تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح ولا تجوز على غيرهم وانما تجوز بينهم في الجراح وحدها قبل ان يتفرقوا ويحيثوا ويعلموا فان افرقوا فلا شهادة لهم الا ان يكونوا قد اشهدوا على شهادتهم قبل ان يتفرقوا وانما تجوز شهادة الاحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجوارى من الصبيان والاحرار * قال ابو بكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير ابطال شهادة الصبيان وروى عن علي ابطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء مثله وروى عبدالله بن حبيب بن ابي ثابت قال قيل للشعبي ان

اباس بن معاوية لا يرى بشهادة الصبيان بأسا فقال الشعبي حدثني مسروق انه كان عند
 على كرم الله وجهه اذ جاءه خمسة غلعة فقالوا كنا ستة نلتقط في الماء ففرق منا غلام
 فشهد الثلاثة على الاثنين انهما غرقاه وشهد الاثنان ان الثلاثة غرقوه فجعل على الاثنين
 ثلاثة احماس الدية وعلى الثلاثة خمسين الدية الا ان عبدالله بن حبيب غير مقبول الحديث عند
 اهل العلم ومع ذلك فان معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن على رضي الله عنه لان اولياء
 الفريق ان ادعوا على احد الفريقين فقد اكدبواهم في شهادتهم على غيرهم وان ادعوا عليهم فلهم فهم
 يكذبون الفريقين جميعا فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه * وبما يدل على بطلان شهادة الصبيان
 قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى) وذلك خطاب للرجال البالغين
 لان الصبيان لا يملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى (وليلل الذي عليه الحق) لم يدخل
 فيه الصبي لان اقراره لا يجوز وكذلك قوله (وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) لا يصح ان يكون
 خطا بالصبي لانه ليس من اهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله (واستشهدوا شهيدين من
 رجالكم) وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان قوله (من رجالكم)
 عائدا عليهم ثم قوله (من ترضون من الشهداء) يمنع ايضا جواز شهادة الصبي وكذلك قوله
 (ولا يأتب الشهداء اذا مادعوا) هو نهي وللصبي ان يأتى من اقامة الشهادة وليس للمدعى احضاره
 لها ثم قوله (ولا تكتنموا الشهادة ومن يكتنمها فانه آثم قلبه) غير جائز ان يكون خطا باللصغار
 فلا يلحقهم المأثم بكتنمها ولما لم يحجزان بلحقه ضمان بالرجوع دل على انه ليس من اهل الشهادة
 لان كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع واما اجازة شهادتهم في الجراح خاصة وقبل
 ان يتفرقوا ويحيثوا فانه يحكم بلا دلالة وتفرقة بين من لا فرق فيه في اثر ولا نظر لان في الاصول
 ان كل من جازت شهادته في الجراح فهي جائزة في غيرها واما اعتبار حالهم قبل ان يتفرقوا
 ويحيثوا فانه لا معنى له لانه جائز ان يكون هؤلاء الشهود هم الجناة ويكون الذي حملهم
 على الشهادة الخوف من ان يؤاخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان اذا كان منهم جنابة احالتهما
 على غيره خوفا من ان يؤاخذوا بها وايضا لما شرط الله في الشهادة العدالة واوعد شاهد الزور ما
 اوعد به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يترع عن الكذب احتياطا لامر الشهادة
 فكيف يجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولا حياء
 يردعه ولا مروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا اكذب من صبي
 فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل ان يعلمهم
 غيرهم لانه لا يعتمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يعتمدون الكذب
 من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذي يقومون
 بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يعتمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفهم من ان
 تنسب اليهم الجنابة او قصدا للمشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من احوالهم
 فليس لاحد ان يحكم لهم بصدق الشهادة قبل ان يتفرقوا كما لا يحكم لهم بذلك بعد التفرق

وعلى أنه لو كان كذلك وكان العلم حاصلًا بأنهم لا يكذبون ولا يعتمدون لشهادة الزور فينبى
 أن تقبل شهادة الأناث كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة
 فإذا اعتبر العدد في ذلك وما يجب اعتباره في الشهادة من اختصاصها في الجراح بالذكر دون
 الأناث فواجب أن يستوفى لها سائر شروطها من البلوغ والعدالة ومن حيث أجازوا شهادة
 بعضهم على بعض فواجب إجازتها على الرجال لأن شهادة بعضهم على بعض ليست بآكد منها
 على الرجال أذهبهم في حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق به واختلف في شهادة
 الأعمى فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الأعمى بحال وروى نحوه عن علي بن أبي طالب
 رضي الله عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الأعمى بحال وروى
 عن أشعث مثله إلا أنه قال إلا أن تكون في شيء رآه قبل أن يذهب بصره وروى ابن أبي عمير عن أبي
 طعمة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الأعمى وحدثنا عبد الرحمن بن سيار قال حدثنا عبد الله بن
 أحمد قال حدثني أبي قال حدثني حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد أعمى عند أبياس بن
 معاوية على شهادة فقال له أبياس لا نرد شهادتك إلا أن لا تكون عدلاً ولكنك أعمى لا تبصر
 قال فلم يقبلها وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي إذا علمه قبل العمى جازت وما علمه
 في حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبي شهادة الأعمى جائزة وقال مالك والليث بن سعد
 شهادة الأعمى جائزة وإن علمه في حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق والإقرار ونحوه
 وإن شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل شهادته * والدليل على بطلان شهادة الأعمى ما حدثنا
 عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن محمد بن ميمون البخني الحافظ قال حدثنا
 يحيى بن موسى يعرف بنحت قال حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن
 سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس قال سئل صلى الله عليه وسلم
 عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فاشهد والا فعدج فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة
 الشاهد لما شهد به والأعمى لا يعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته * ومن جهة أخرى إن الأعمى
 يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته إلا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وإن المتكلم
 قد يحاكي صوت غيره ونعمته حتى لا يغادر منها شيئاً ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب
 أنه المحكي صوته فغير جائز قبول شهادته على الصوت إذا لا يرجع منه إلى يقين وإنما يبنى
 أمره على غالب الظن * وإيضاً فإن الشاهد مأخوذ عليه بأن يأتي بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ
 غير لفظ الشهادة بأن يقول أعلم أو أتيقن لم تقبل شهادته فعملت أنها حين كانت مخصوصة بهذا
 اللفظ وهذا اللفظ يقتضي مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا
 الحد وشهد عن غير معاينة * فإن قال قائل يجوز للأعمى إقدامه على وطء امرأته إذا
 عرف صوتها فعملنا أنه يقين ليس يشك إذا غير جائز لأحد الإقدام على الوطء بالشك * قيل له
 يجوز له الإقدام على وطء امرأته بغالب الظن بأن زفت إليه امرأة وقيل له هذه امرأتك
 وهو لا يعرفها يحل له وطؤها وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول ويجوز له

قوله (خت) بفتح
 الحاء المعجمة وتشديد
 التاء المشددة علم على
 يحيى بن موسى أحد
 أشياخ البخاري
 (لمصححه)

قوله (ترى هذه
 الشمس) هكذا في
 جميع النسخ التي بأيدينا
 ومعناه أن ترا المشهود
 مثل الشمس فاشهد
 (لمصححه)

الاقدام على وطئها ولو اخبره مخبر عن زيد باقرار اوبيع او قذف لما جاز له اقامة الشهادة على
 المخبر عنه لان سيل الشهادة اليقين والمباشرة وسائر الاشياء التي ذكرت يجوز فيها استعمال
 غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك اذا اصلا للشهادة * واما اذا استشهد وهو بصير
 ثم عمى قائما لم يقبله من قبل انا قد علمنا ان حال تحمل الشهادة اضعف من حال الاداء
 والدليل عليه انه جائز ان تحمل الشهادة وهو كافر او عبد او صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم
 بالغ تقبل شهادته ولو اداها وهو صبي او عبد او كافر لم تجز فعلنا ان حال الاداء اولى
 بالأكيد من حال التحمل فاذا لم يصح تحمل الاعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة
 التحمل وجب ان يمنع صحة الاداء وايضا لو استشهد وبينه وبينه حائل لما صح شهادته
 وكذلك لو اداها وبينهما حائل لم تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهد عليه فوجب ان لا تجوز
 وفرق ابو يوسف بينهما بان قال يصح ان تحمل الشهادة بمعايته ثم يشهد عليه وهو غائب
 او ميت فلا يمنع ذلك جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزلة موت المشهد عليه او غيبته فلا يمنع قبول
 شهادته * والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه انما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فان كان من
 اهل الشهادة قبلناها وان لم يكن من اهل الشهادة لم قبلها والاعمى قد خرج من ان يكون من اهل
 الشهادة بعناء فلا اعتبار بغيره واما الغائب والميت فان شهادتهما صحيحة اذ لم يعترض فيه
 ما يخرجهما من ان يكون من اهل الشهادة وغيبة المشهد عليه وموته لا تؤثر في شهادة الشاهد
 فلذلك جازت شهادته والوجه الآخر انا لانحيز الشهادة على الميت والغائب الا ان يحضر
 عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والاعمى في معنى
 من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته * فان احتجوا بقوله تعالى (اذا
 تدانم بدين) الى قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (ممن
 ترضون من الشهداء) والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الاحرار فظاهر ذلك
 يقتضي قبول شهادته * قيل له ظاهر الآية يدل على ان الاعمى غير مقبول للشهادة لانه
 قال (واستشهدوا) والاعمى لا يصح استشهاده لان الاستشهاد هو احضار المشهد عليه
 ومعايته اياه وهو غير معين ولا مشاهد لمن يحضره لان العمى حائل بينه وبين ذلك كحائط
 لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة انما هي مأخوذة من مشاهدة
 المشهد عليه ومعايته على الحال التي تقتضي الشهادة اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما
 في الاعمى وجب ان تبطل شهادته فهذه الآية لأن تكون دليلا على بطلان شهادته اولى
 من ان تدل على اجازتها * وقال زفر لا تجوز شهادة الاعمى اذا شهد بها قبل العمى او بعده
 الا في النسب ان يشهد ان فلانا ابن فلان * قال ابوبكر يشبه ان يكون ذهب في ذلك
 الى ان النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وان لم يشاهده الشاهد فلذلك جائز
 اذا تواتر عند الاعمى الخبر بان فلانا ابن فلان ان يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته
 مقبولة ويستدل على صحة ذلك بان الاعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول صلى الله

عليه وسلم من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وانما يسمع اخبارهم فكذلك جائز ان يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين فتجوز اقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه اذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة الشهود به * واختلف في شهادة البدوي على القروي فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والليث والاوزاعي والشافعي هي جائزة اذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهري وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوي على قروي الا في الجراح وقال ابن القاسم عنه لا تجوز شهادة بدوي على قروي في الحضر الا في وصية القروي في السفر او في بيع فتجوز اذا كانوا عدولا * قال ابو بكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على قبول شهادة الاحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروي والبدوي لان الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان بقوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين) وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يعني من رجال المؤمنين الاحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال (ممن ترضون من الشهداء) واذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال في آية اخرى في شأن الرجعة والفراق (واستشهدوا ذوي عدل منكم) وهذه الصفة شاملة للجميع اذا كانوا عدولا وفي تخصيص القروي بهادون البدوي ترك العموم بغير دلالة ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وبقوله (ممن ترضون من الشهداء) لانهم يجيزون شهادة البدوي على بدوي مثله على شرط الآية واذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروي من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروي على البدوي * فان احتجوا بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهاد عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن ابي هريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية فان مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين غيرها ولا بين ان يكون القروي في السفر او في الحضر فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومهم وقد روى سفيان بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فامر بلالا ينادي في الناس فليصوموا غدا فقبل شهادته وامر الناس بالصيام وجائز ان يكون حديث ابي هريرة في اعرابي شهد شهادة عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلم النبي صلى الله عليه وسلم خلافها مما يبطل شهادته فاخبر به فقلعه الراوي من غير ذكر السبب وجائز ان يكون قاله في الوقت الذي كان الشرك والتفاق غالين على الاعراب كما قال عز وجل (ومن الاعراب من اتخذ ما ينفعهم مكرما ويترصد بكم الدوائر) فانما منع قبول شهادة من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الاعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله (ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق

قربات عند الله (صلوات الرسول) الآية فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة ولا يخلو البدوي من ان يكون غير مقبول الشهادة على القروي اما لظن في دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها مما لا يجوز فان كان لظن في دينه فان هذا غير مختلف في بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم البدوي والقروي وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لا تقبل شهادته على بدوي مثله وان لا تقبل شهادته في الجراح ولا على القروي في السفر كما لا تقبل شهادة القروي اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان يقبل شهادة البدوي اذا كان عدلا علما باحكام الشهادة على القروي وعلى غيره لزوال المعنى الذي من اجله امتنع من قبول شهادته وان لا يجعل لزوم سمة البدوياء والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لا تجعل نسبة القروي الى القرية علة لجواز شهادته اذا كان مجابا للصفات المشروطة لجواز الشهادة بمذ قوله عز وجل (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) قال ابو بكر اوجب يدعا استشهاد شهيدين وهما الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وعالم واحد وقادر وقدير واحد ثم عطف عليه قوله (فان لم يكونا رجلين) يعني ان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فلا يخلو قوله (فان لم يكونا رجلين) من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان كقوله (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) وكقوله (فتحرير رقبة من قبل ان يماس) ثم قال (فمن لم يجد فصيام شهرين) الى قوله (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) وما جرى مجرى ذلك في الابدال التي اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه او ان يكون مراده فان لم يكن الشاهدان رجلين فالشاهدان رجل وامرأتان فافادنا اثبات هذا الاسم للرجل والمرأتين حتى يعتبر عمومهما في جواز شهادتهما مع الرجل في سائر الحقوق الا ما قام دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم الرجلين ثبت الوجه الثاني وهو انه اراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امرنا فيه باستشهاد شهيدين الاموضعا قام الدليل عليه فيصح الاستدلال بعمومه في قول النبي صلى الله عليه وسلم لانكاح الابوي وشاهدين واثبات النكاح والحكم بشهادة رجل وامرأتين اذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبي صلى الله عليه وسلم النكاح بشهادة شاهدين وقد اختلف اهل العلم في شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتي لا تقبل شهادة النساء مع الرجال لافي الحدود ولا في الفصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عباد قال حدثنا شعبة عن الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابي رباح ان عمر اجاز شهادة رجل وامرأتين في نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الحرث عن ابي لبيد ان عمر اجاز شهادة النساء في طلاق وروى اسراييل عن عبد الاعلى عن محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال يجوز شهادة النساء في العقد وروى حجاج عن عطاء ان ابن عمر كان يحجز شهادة

النساء مع الرجل في النكاح وروى عن عطاء انه كان يجيز شهادة النساء في الطلاق وروى
عن عون عن الشعبي عن شريح انه اجاز شهادة رجل وامرأتين في عتق وهو قول الشعبي
في الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قالا لا تجوز شهادتهن الا في الدين والولد وقال مالك
لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولا في الطلاق ولا في النكاح ولا في الانساب
ولا في الولاء ولا الاحسان وتجوز في الوكالة والوصية اذا لم يكن فيها عتق وقال الثوري تجوز
شهادتهن في كل شيء الا الحدود وروى عنه انها لا تجوز في القصاص ايضا وقال الحسن بن حي
لا تجوز شهادتهن في الحدود وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة رجل وامرأتين في نكاح وقال
الليث تجوز شهادة النساء في الوصية والعتق ولا تجوز في النكاح ولا الطلاق ولا الحدود
ولا قتل العمد الذي يقاد منه وقال الشافعي لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال ولا تجوز
في الوصية الا للرجل وتجوز في الوصية بالمال ب قال ابو بكر ظاهر هذه الآية يقتضي جواز
شهادتهن مع الرجل في سائر عقود المداينات وهي كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا او بعضا
او منافع او دم عمد لانه عقده دين اذا لمعلوم انه ليس مراد الآية في قوله تعالى (اذا تدابرتم
بين الدين الى اجل مسمى) ان يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لا متناع جواز ذلك الى اجل مسمى
فتبت ان المراد وجود دين عن بدل اي دين كان فاقضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على
عقد نكاح فيه مهر مؤجل اذا كان ذلك بعقد مداينة وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على
مال والاجارات فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك الا بدلالة
اذ كان العموم مقتضا لجوازها في الجميع هـ وبدل على جواز شهادة النساء في غير الاموال ما حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن القاسم الجوهري قال حدثنا محمد بن ابراهيم اخو ابى
معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابي يزيد عن الاعمش عن ابى وائل عن حذيفة ان النبي
صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال واجاز شهادتها عليها فدل ذلك
على ان شهادة النساء ليست مخصوصة بالاموال ولا خلاف في جواز شهادة النساء على
الولادة وانما الاختلاف في العدد وايضا لما ثبت ان اسم الشهيدين واقع في الشرع على الرجل
والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله البينة على المدعى واليمين
على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين في كل دعوى اذ قد شملهم اسم البينة الا ترى
انها بينة في الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدعى الا ان تقوم
الدلالة على تخصيص شيء منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما روى الزهري قال مضت
السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده ان لا تجوز شهادة النساء في الحدود
ولا في القصاص وايضا لما اتفق الجميع على قبول شهادتهن مع الرجل في الديون وجب قبولها
في كل حق لا تسقطه الشبهة اذ كان الدين حقا لا يسقط بالشبهة ومما يدل على جوازها في غير
الاموال من الآية ان الله تعالى قد اجازها في الاجل بقوله (اذا تدابرتم بين الدين الى اجل مسمى
فاكتبوه) ثم قال (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فاجاز شهادتها مع الرجل على الاجل

وليس بمال كما اجازها في المال * فان قيل الاجل لا يجب الا في المال * قيل له هذا خطأ لان الاجل قد يجب في الكفالة بالنفس وفي منافع الاحرار التي ليست بمال وقد يؤجله الحاكم في اقامة الينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار ما يمكن التقدم اليه فتقولك ان الاجل لا يجب الا في المال خطأ ومع ذلك فالبيع لا يستحق الا بمال ولا يقع التكااح الا بمال فينبغي ان يتميز فيه شهادة النساء * قوله تعالى (من ترضون من الشهداء) قال ابو بكر لما كانت معرفة ديانات الناس واماناتهم وعدالتهم انما هي من طريق الظاهر دون الحقيقة اذ لا يعلم ضمائرهم ولا خبايا امورهم غير الله تعالى ثم قال تعالى فيها امرنا باعتبارها من امر الشهود (من ترضون من الشهداء) دل ذلك على ان امر تعديل الشهود موكول الى اجتهاد رأينا وما يظلب في ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز ان يظلب في ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانة فيكون عنده رضى ويظلب في ظن غيره انه ليس برضى فقوله (من ترضون من الشهداء) مبنى على غالب الظن واكثر الراى والذي بنى عليه امر الشهادة اشياء ثلاثة احدها العدالة والاخر نفى التهمة وان كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة فاصلها الايمان واجتناب الكبائر ومراعاة حقوق الله عز وجل في الواجبات والمسئونات وصدق اللهجة والامانة وان لا يكون محدودا في قذف واما نفى التهمة فان لا يكون المشهود له والدا ولا ولدا او زوجا وزوجة وان لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت له التهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وان كانوا عدولا مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان لا يكون غفولا غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشيء فتلقته وربما جوز عليه التزوير فشهد به قال ابن رستم عن محمد بن الحسن في رجل اعجبى صوام قوام مغفل يخشى عليه ان يلقن فيأخذ به قال هذا شر من الفاسق في شهادته وحدثنا عبد الرحمن بن سببا المحبر قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسود بن عامر قال حدثنا ابن هلال عن اشعث الحداني قال قال رجل للحسن يا ابا سعيد ان اياسا رد شهادتي فقام معه اليه فقال يا ملكمان لم رددت شهادته او ما بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من استقبل قبلتنا واكل من ذبحتنا فذلك المسام الذي له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها الشيخ اما سمعت الله يقول (من ترضون من الشهداء) وان صاحبك هذا ليس برضاء وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الوهاب قال حدثنا السري بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ الحسن وقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يا الكعم ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى (من ترضون من الشهداء) وليس هو بمن ارضى قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فمن شرط الرضا للشهادة ان يكون الشاهد متيقظا حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في صفة العدل اشياء منها انه قال من سلم من الفواحش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه

من العظام وكان يؤدي الفرائض و اخلاق البر فيه اكثر من المعاصي الصغار قبلنا شهادة
لانه لا يسلم عبد من ذنب وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رددنا شهادته ولا تقبل
شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر
الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال واذا ترك الرجل الصلوات الخمس في الجماعة استخفا
بذلك او بجماعة او فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان عدلا فيما سوى ذلك
قبلت شهادته قال وان داوم على ترك ركعتي الفجر لم تقبل شهادته وان كان معروفا بالكذب
المفاحش لم اقبل شهادته وان كان لا يعرف بذلك وربما ابتلى بشئ منه والخير فيه اكثر
من الشر قبلت شهادته ليس يسلم احد من الذنوب قال وقال ابو حنيفة وابو يوسف وابن ابي
ليل شهادة اهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا الاصفاء من الرافضة يقال لهم الخطابية فانه
بلغنى ان بعضهم يصدق بعضا فيما يدعى اذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم
وقال ابو يوسف ايما رجل اظهر شتيمة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم اقبل شهادته لان
رجلا لو كان شتاما للناس والجيران لم اقبل شهادته فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اعظم حرمة
وقال ابو يوسف ألا ترى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة
الفرقيين جائزة لانهم اقتتلوا على تأويل فكذلك اهل الاهواء من المتأولين قال ابو يوسف
ومن سألت عنه فقالوا انا نهمه يشتم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاني لا اقبل هذا حتى
يقولوا سمعنا يشتم قال فان قالوا نهمه بالفسق والفجور نطق ذلك به ولم تزد فاني اقبل ذلك ولا
اجيز شهادته والفرق بينهما ان الذين قالوا نهمه بالشتم قد ائتموا له الصلاح وقالوا نهمه بالشتم فلا يقبل
هذا الالباع والذين قالوا نهمه بالفسق والفجور ونطق ذلك به ولم تزد فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته
ائتموا له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لا اقبل شهادة الخوارج اذ كانوا
قد خرجوا يقاتلون المسلمين وان شهدوا قال قلت ولم لا تجيز شهادتهم وانت تجيز شهادة
الحرورية قال لانهم لا يستحلون اموالنا لم يخرجوا فاذا خرجوا استحلوا اموالنا فتجوز شهادتهم
ما لم يخرجوا وحدثنا ابو بكر مكرم بن احمد قال حدثنا احمد بن عطية الكوفي قال سمعت
محمد بن سماعه يقول سمعت ابا يوسف يقول سمعت ابا حنيفة يقول لا يجب على الحاكم ان يقبل
شهادة بخيل فان البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان
كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن ابي سايان يقول سمعت ابراهيم يقول قال علي بن ابي
طالب رضي الله عنه ايها الناس كونوا وسطا لا تكونوا بخلاء ولا سفلة فان البخيل والسفلة
الذين ان كان عليهم حق لم يؤدوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال ما من طباع المؤمنين
التقصي ما استقصى كريم قط قال الله تعالى (عرف بعضه واعرض عن بعض) وحدثنا مكرم بن
احمد قال حدثنا احمد بن محمد بن المفلس قال سمعت الحماني يقول سمعت ابن المبارك يقول
سمعت ابا حنيفة يقول من كان معه بخل لم تجز شهادته يحمله البخيل على التقصي فمن شدة تقصيه
يخاف الغبن فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روى نظير ذلك عن اياس
ابن معاوية ذكر ابن لهيعة عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لاياس بن معاوية

أخبرت أنك لا تحب شهادة الأشراف بالمراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر
قال أجل أما الذين يركبون إلى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من أجل طمع الدنيا
فعرفت أن هؤلاء لو أعطى أحدهم درهمين في شهادة لم يخرج بعد تقريره بدينه وأما
الذين يجرون في قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فابت أن أجيز شهادة آكل
الربا وأما الأشراف فإن الشريف بالمراق إذا نابت أحدا منهم نأبة أتى إلى سيد قومه فيشهد
له ويشفع فكنت أرسلت إلى عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر أن لا يأتيني بشهادة
• وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم أمور لا يقطع فيها بفسق فاعلموا إلا أنها تدل
على سخط أو مجون فأروا رد شهادة أمثالهم منه ما حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا
عبد الله بن أحمد قال حدثنا محمود بن خدش قال حدثنا زيد بن الحباب قال أخبرني داود بن
حاتم البصري أن بلال بن أبي بردة وكان على البصرة كان لا يجيز شهادة من يأكل
الطين وينتف لحته • وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حماد بن محمد قال حدثنا شريح
قال حدثنا يحيى بن سليمان عن ابن جريح أن رجلا كان من أهل مكة شهد عند عمر بن
عبد العزيز وكان ينتف عنفقه ويحنى لحته وحول ساربه فقال ما سمكت قال فلان قال بل
اسمك ناقف ورد شهادته • وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن سعد قال
حدثنا إسحاق بن إبراهيم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا
رجل شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال يا ربيعة فلم يجب فقال يا ربيعة الكوفي فاجاب
فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما دعيت بالكفر اجبت فقال اصلحك الله أما هو
لقب فقال له قم وقال لصاحبه هات غيره • وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد
قال حدثني أبي قال حدثنا اسمعيل بن إبراهيم قال حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة
عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الاقلف لا تجوز شهادته • وروى حماد بن أبي سلمة
عن أبي المهزم عن أبي هريرة لا تجوز شهادة أصحاب الخمر يعني الخاسين وروى عن شريح
أنه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام ولا حمام وروى مسعر أن رجلا شهد عند شريح وهو
ضيق كم القبا فرد شهادته وقال كيف يتوضأ وهو على هذه الحال • وحدثنا عبد الباقي بن قانع
قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الأعمش
عن نعيم بن سلمة قال شهد رجلا عند شريح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة
الله لا أجيز لك اليوم شهادة • قال أبو بكر لما رأى تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره
أهلا لقبول شهادته فهذه الأمور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها
غير مقطوع فيها بفسق فاعلموا ولا سقوط العدالة وإنما دلهم ظاهرها على سخط من هذه
حاله فردوا شهادتهم من أجلها لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى (من ترضون
من الشهداء) على حسب ما أداه إليه اجتهاده فمن غاب في ظنة سخط من الشاهد أو مجونه
أو استهاته بأمر الدين اسقط شهادته • قال محمد في كتاب أدب القاضي من ظهرت منه

مجانة لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة الخنث ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرها وقد
حكى عن سفيان بن عيينة ان رجلا شهد عند ابن ابي ليلى فرد شهادته قال فقلت لابن
ابي ليلى مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا ترد شهادته فقال ابن يذهب بك انه فقير
فكان عنده ان الفقر يمنع الشهادة اذ لا يؤمن به ان يحمله الفقر على الرغبة في المال واقام
شهادة بما لا تجوز * وقال مالك بن انس لا تجوز شهادة السؤال في الشيء الكثير وتجوز في
الشيء النافه اذا كانوا عدولا فشرط مالك مع الفقر المسئلة ولم يقبلها في الشيء الكثير للهمة
وقبلها في اليسير لزوال الهمة * وقال المزني والربيع عن الشافعي اذا كان الاغلب على الرجل
والاظهر من امره الطاعة والمروءة قبلت شهادته و اذا كان الاغلب من حاله المعصية وعدم
المروءة رددت شهادته وقال محمد بن عبدالله بن عبدالحكم عن الشافعي اذا كان اكثر امره
الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل * فاما شرط المروءة فان اراد به التصاون والصمت
الحسن وحفظ الحرمه وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وان اراد به نظافة الثوب
وفراغة المركوب وجودة الآلة والشاره الحسنة فقد ابعد وقال غيرالحق لان هذه الامور
ليست من شرائط الشهادة عند احد من المسلمين * قال ابو بكر جميع ما قدمنا من ذكر
اقاويل السلف وفقهاء الامصار واعتبار كل واحد منهم في الشهادة ما حكينا عنه يدل على ان
كلا منهم نفي قبول امر الشهادة على ما غلب في اجتهاده واستولى على رأيه انه ممن يرضى
ويؤتمن عليها وقد اختلفوا في حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكم اذا شهد
فروى عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه الى ابي موسى في القضاء والمسلمون عدول
بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او مجربا عليه شهادة زور او ظنييا في ولاء او قرابة وقال
منصور قلت لابراهيم وما العدل في المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن البصري
والشعي مثله وذكر معمر عن ابيه قال لما ولي الحسن القضاء كان يحجز شهادة المسلمين
الا ان يكون الخصم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلاث لم يعمل
بهن احد قبلى ولن يتركهن احد بعدى المسئلة عن الشهود وانبات حجج الخصمين وتحلية
الشهود في المسئلة وقال ابو حنيفة لا اسأل عن الشهود الا ان يطعن فيهم الخصم المشهود عليه
فان طعن فيهم سألت عنهم في السر والعلاية وزيكهم في العلانية الاشهود الحدود والقصاص
فاني اسأل عنهم في السر وازكهم في العلانية وقال محمد يسأل عنهم وان لم يطعن فيهم وروى
يوسف بن موسى القطان عن علي بن عاصم عن ابن شبرمة قال اول من سأل في السر انا كان
الرجل يأتي القوم اذا قيل له هات من يزكك فيقول قومي يزكوني فيستحي القوم
فيزكونه فلما رأيت ذلك سألت في السر فاذا صحت شهادته قلت هات من يزكك في العلانية
وقال ابو يوسف ومحمد يسأل عنهم في السر والعلاية ويزكهم في العلانية وان لم يطعن
فيهم الخصم وقال مالك بن انس لا يقضى بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم في السر وقال الليث
ادركت الناس ولا تلتعن من الشاهدين تركية وانما كان الوالي يقول للخصم ان كان عندك

من يجرح شهادتهم فأت به والا جزنا شهادته عليك وقال الشافعي يسأل عنهم في السر فإذا عدل سأل عن تعديله علانية ليعلم أن المعدل هو هذا لا يوافق اسم أسما ولا نسب نسبا
 قال أبو بكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر إسلامه قائما بى ذلك على ما كانت
 عليه أحوال الناس من ظهور العدالة في العامة وقلة الفساق فيهم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم
 قد شهد بالخير والصلاح للقرن الأول والثاني والثالث * حدثنا عبد الرحمن بن سبأ قال حدثنا
 عبدالله بن أحمد قال حدثني أبي قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال حدثنا سفيان
 عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير الناس
 قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاث أو أربع ثم يحيى قوم تسبق شهادة أحدهم يبيع
 ويمينه شهادته قال وكان أصحابنا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صبيان وأما حمل السلف
 ومن قال من فقهاء الأمصار بما وصفنا أمر المسلمين في عصرهم على العدالة وجواز الشفاعة
 لظهور العدالة فيهم وإن كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر التكبر عليه ويتبين أمره
 وأبو حنيفة كان في القرن الثالث الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالخير والصلاح
 فتكلم على ما كانت الحال عليه وأما لو شهد أحوال الناس بعد لقول الآخر في المسئلة
 عن اليهود ولما حكم لأحد منهم بالعدالة إلا بعد المسئلة * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال للأعرابي الذي شهد على رؤية الهلال أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال
 نعم فأمر الناس بالصيام بحجبه ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور إسلامه لما وصفنا ثبت بما وصفنا
 أن أمر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبنى على اجتهاد الرأي وغالب الظن
 لاستحالة احاطة علومنا بغيب أمور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الإنسان
 والركون إلى قوله بما يدعيه لنفسه من الصلاح والامانة فقال (ومن الناس من يعجبك
 قوله في الحياة الدنيا) الآية ثم أخبر عن مغيب أمره وحقيقة حاله فقال (وإذا تولى سعى
 في الأرض ليفسد فيها) الآية فاعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب بظاهر قوله وقال
 أيضا في صفة قوم آخرين (وإذا رأيتمهم تعجبك أجسامهم) الآية فحذر نبيه صلى الله عليه
 وسلم الاغترار بظاهر حال الإنسان وأمرنا بالاعتدال به فقال (واتبعوه) وقال (لقد كان لكم
 في رسول الله أسوة حسنة) فغير جائز إذا كان الأمر على ما وصفنا الركون إلى ظاهر أمر
 الإنسان دون الثبوت في شهادته والبحث عن أمره حتى إذا غلب في ظنه عدالته قبلها وقد
 وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين أحدهما العدالة في قوله تعالى (أئتان ذوا عدل منكم)
 وقوله (واشهدوا ذوى عدل منكم) والآخرى أن يكونوا مرضيين لقوله (من ترضون
 من الشهداء) والمرضيون لابد أن تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى
 في الشهادة وهو أن يكون غمرا مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله (من ترضون من
 الشهداء) قد انتظم الأمرين من العدالة واليقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد أطلق الله
 ذكر الشهادة في الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهي من شرطها العدالة والرضى جيبا وذلك

لقوله من وجل (ان جاءكم فاسق بئاً فتيئوا) وذلك عموم في ايجاب التثبت في سائر اخبار
 الفسق والشهادة خبر فوجب التثبت فيها اذا كان الشاهد فاسقا فلما نص الله على التثبت
 في خبر الفاسق واوجب علينا قبول شهادة العبدول المرضيين وكان الفسق قد يعلم
 من جهة اليقين والمعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال علمنا انها مبنية على
 غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وامانته وهذا وان كان مبني
 على اكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى في المهاجرات (فان علمتموهن مؤمنات
 فلا ترجعوهن الى الكفار) وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة فكذلك الحكم بمعدالة
 الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وهذا اصل
 كبير في الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأي في احكام الحوادث اذ كانت الشهادات من معالم
 امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق في وثائقهم واثبات حقوقهم واملاهم
 واثبات الانساب والدماء والفروج وهي مبنية على غالب الظن واكثر الرأي اذ لا يمكن احدا من
 الناس امضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة الشهود به وهو يدل على
 بطلان القول بامام معصوم في كل زمان واحتجاج من يحتاج فيه بان امور الدين كلها ينبغي ان
 تكون مبنية على ما يوجب العلم الحقيقي دون غالب الظن واكثر الرأي وانه متى لم يكن امام
 بهذه الصفة لم يؤمن الخطأ فيها لان الرأي يخطئ ويصيب لانه لو كان كما زعموا لوجب ان
 لا تقبل شهادة الشهود الا ان يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما امر الله تعالى
 بقبول شهادة الشهود اذا كانوا مرضيين في ظاهري احوالهم دون العلم بحقيقة منيب امورهم
 مع جواز الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذي بنوا عليه امرائهم : فان قالوا
 الامام يعلم صدق الشهود من كذبهم : قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير
 الامام وان لا يكون للامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلة في العصمة وفي العلم بمغيب امر
 الشهود ويجب ان لا يكون احد من اعوان الامام الامعصوما مأمونا بالزلل والخطأ لما يتعلق به
 من احكام الدين فلما جاز ان يكون للامام احكام وشهود واعوان بغير هذه الصفة ثبت بذلك
 جواز كثير من امور الدين مبني على اجتهاد الرأي وغالب الظن * وفيما ذكرناه مما تعبدنا الله به
 في هذه الآية من اعتبار احوال الشهود بما يغلب في الظن من عدائهم وصلاحهم دلالة على
 بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد في الاحكام التي لانصوص فيها ولاجماع لان الدماء والفروج
 والاموال والانساب من الامور التي قد عقد بها مصالح الدين والدنيا وقد امر الله فيها بقبول
 شهادة الشهود الذين لا تعلم مغيب امورهم وانما نحكم بشهادتهم بغالب الظن وظاهر
 احوالهم منع تجوز الكذب والخطأ والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجوز الاجتهاد واستعمال
 غلبة الرأي فيما لانص فيه من احكام الحوادث ولا اتفاق * وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار
 المقصورة عن ايجاب العلم بمخبراتها من امور الديانات عن الرسول صلى الله عليه وسلم لان شهادة
 الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بها مع تجوز ان يكون الامر

في المغيب بخلافه فبطل بذلك قول من قال انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره في امور الدين * وقد دل ايضا على بطلان قول من يستدل على رد اخبار الاحاد باننا لو قبلناها لكنا قد جعلنا منزلة الخبر اعلى من منزلة النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يجب في الاصل قبول خبر النبي صلى الله عليه وسلم الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد امرنا بقبول شهادة الشهود الذين ظاهروهم المدالة وان لم يكن معها علم بمعجزة يدل على صدقهم * واما ما ذكرنا من اعتبار نفى التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان الفقهاء متفقون على بعضها وتختلفون في بعضها فما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده الا شئ يحكي عن عثمان بن عيسى قال تجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الاب لابنه وامرأته اذا كانوا عدولا مهذين معروفين بالفضل ولا يستوى الناس في ذلك ففرق بينها لوالده وبينها للاجنبي فاما اصحابنا ومالك والبيهقي والشافعي والاوزاعي فانهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثني ابي قال حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبي عن شريح قال لا تجوز شهادة الابن لابيه ولا الاب لابنه ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته وروى عن اياس بن معاوية انه اجاز شهادة رجل لابنه حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عدان قال حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن اياس بن معاوية بذلك * والذي يدل على بطلان شهادته لابنه قوله عز وجل (ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم ابيوت آبائكم) ولم يذكر بيوت الابناء لان قوله تعالى (من بيوتكم) قد انتظمها اذ كانت منسوبة الى الاباء فاكتفى بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت ابنائهم وقال صلى الله عليه وسلم انت ومالك لا بيك فاضاف الملك اليه وقال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم فلما اضاف ملك الابن الى الاب واباح اكله له وسماه له كسبا كان المثلث لابنه حقا وشهادته بمنزلة مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لابنه واذا ثبت ذلك في الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لابيه اذ لم يفرق احد بينهما * فان قيل اذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما قبلها للاجنبي وان كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لاجل التهمة فغير جائز قبولها للاجنبي لان من كان متهما في الشهادة لابنه بما ليس بحقه لجائز عليه مثل هذه التهمة للاجنبي * قيل له ليست التهمة الممانعة من قبول شهادته لابنه ولا يبيه تهمة فسق ولا كذب وانما التهمة فيه من قبل انه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه الا ترى ان احدا من الناس وان ظهرت امانته وصحت عدلته لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة ان كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة الا بينة تشهد له بها فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه لما بينا وكذلك قال اصحابنا ان كل شاهد يحجر بشهادته الى نفسه مضافا او يدفع بها عن نفسه مفرما فغير مقبول الشهادة لانه حينئذ يقوم مقام المدعى والمدعى لا يجوز ان يكون شاهدا فيما يدعيه ولا احد من الناس اصدق من نبي الله صلى الله عليه وسلم اذ دللت الاعلام المعجزة على انه لا يقول الا حقا وان الكذب غير جائز عليه

مع وقوع العلم لنا بمنزلة امرء وموافقة باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم بها وهو قصة خزيمه بن ثابت حدثنا عبدالرحمن بن سبأ قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابو اليان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثنا عمارة بن خزيمه الانصاري ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي وذكر القصة وقال فطلق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فقال خزيمه انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمه فقال بم تشهد فقال تصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمه بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه على ما تقرروا به بالدلائل والاعلام انه لا يقول الا حقا ولم يقل للاعرابي حين قال هلم شهيدا انه لا يئنه عليه وكذلك سائر المدعين فعليهم اقامة بينة لا يجر بها الى نفسه مغنا ولا يدفع بها عنها مغنا وشهادة الوالد لولده يجر بها الى نفسه اعظم المنعم كشهادته لنفسه والله تعالى اعلم

ومن هذا الباب ايضا شهادة احد الزوجين للآخر

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والاوزاعي والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثوري تجوز شهادة الرجل لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز شهادة احد الزوجين للآخر قال ابو بكر هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد وذلك من وجوه احدها انه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في العادة وانه كالمباح الذي لا يحتاج فيه الى الاستئذان فما يئنه الزوج لامرأته بشهادته بمنزلة ما يئنه لنفسه وكذلك ما يئنه المرأة لزوجها الا ترى انه لا فرق في المعتاد بين تبسطه في مال الزوج والزوجة وبينه في مال ابيه وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوجة وايضا فان شهادته لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذي في ملكه لان مهر مثلها يزيد زيادة مالها فكان شهادته لنفسه زيادة قيمة ما هو ملكه وقد روى عن عمر بن الخطاب انه قال لعبدالله بن عمرو بن الحضرمي لما ذكر له ان عبده سرق مرة لامرأته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافا اليهما بالزوجية التي بينهما فبايئنه كل واحد لصاحبه فكأنه يئنه لنفسه ومن جهة اخرى انه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التي تستحقها اكثر فكأنها شاهدة لنفسها اذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجية في حالي الفقر والغنى فبان قال قائل فالأخت الفقيرة والاخ الزمن يستحقان للنفقة على اخيهما اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له فبان له ليست الاخوة موجهة للاستحقاق لان الغنى لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تنجب عليه مع وجود الاخوة والزوجية سبب لاستحقاقها فقيرا كان الزوج او غنيا فكانت المرأة مثبته بشهادتها لنفسها زيادة النفقة مع وجود الزوجية الموجهة لها والنسب ليس كذلك لانه غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فلذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهادة الاجير

وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان شهادة الاجير غير جائزة لمستأجره في شيء وان كان عدلا استحسانا بجاء قال ابو بكر روى هشام وابن رستم عن محمد ان شهادة الاجير الخاص غير جائزة لمستأجره ولا تجوز شهادة الاجير المشترك له ولم يذكر خلافا عن احد منهم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال مالك لا تجوز شهادة الاجير لمن استأجره الا ان يكون مبرزا في العدالة وان كان الاجير في عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة الاجير لمستأجره وقال الثوري شهادة الاجير جائزة اذا كان لا يجزى الى نفسه حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن النسي قال حدثنا ابو عمر الحوضي قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذي النفر على اخيه ورد شهادة القانع لاهل البيت واجازها على غيرهم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن راشد باسناد مثله الا انه قال ورد شهادة القانع لاهل البيت بجاء قال ابو بكر قوله القانع لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع لهم والاجير الخاص هذه صفته واما الاجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له في غير مال الشركة * وقال اصحابنا كل شهادة ردت للهمة لم تقبل ايدا مثل شهادة الفاسق اذا ردت لنفسه ثم تاب واصلاح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل ايدا ومثل شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل ايدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة او كافر او صبي فردت ثم اعتق العبد او اسلم الكافر او كبر الصبي ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد الصبي او العبد بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبي او عتق العبد وشهدا بها لم تقبل ايدا ولو لم تكن ردت قبل ذلك قالها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك * وانما قال اصحابنا انها اذا ردت للهمة لم تقبل ايدا من قبل ان الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم لا يجوز فسخه الا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم بزوال الهمة التي من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا لا يجوز فسخه ايدا واما الرق والكفر والصغر فان المعاني التي ردت من اجلها وحكم الحاكم بابطالها محكوم بزوالها لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من اجلها بطلت شهادتهم وجب ان تقبل ولما لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال الهمة لان ذلك معنى لا تقوم به اليقنة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بابطالها ماضيا اذ كان ثابت من طريق الحكم لا يفسخ الا من جهة الحكم * فهذه الامور الثلاثة التي ذكرناها من العدالة ونفي الهمة وقلة الغفلة هي من شرائط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى (ممن رضون من الشهداء) فانظر الى كثرة هذه المعاني والفوائد

والدلالات على الاحكام التي في ضمن قوله تعالى (من ترضون من الشهداء) مع قلة حروفه
وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور فوائده وجميع ما ذكرنا من عند ذكرنا لمعنى هذا
اللفظ من اقوال السلف والخلف واستبطا كل واحد منهم ما في مضمونه وتحريرهم موافقته
مع احتماله لجميع ذلك يدل على انه كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس اذ ليس في وسع المخلوقين
ايراد لفظ يتضمن من المعاني والدلالات والفوائد والاحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره
وقلة عدد حروفه وعسى ان يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه بما لو كتب لطلال وكثر
والله نسئل التوفيق لتعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه ﷺ قوله
تعالى عز وجل (ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخرى) قرئ (فتذكر احداها
الاخرى) بالتشديد وقرئ (فتذكر احداها الاخرى) بالتخفيف وقيل ان معناه قد يكون
واحدا يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الربيع بن انس والسدي والضحاك وحدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو عبيد مؤمل الصيرفي قال حدثنا ابو يعلى البصري قال
حدثنا الاصمعي عن ابي عمرو قال من قرأ (فتذكر) مخففة اراد يجعل شهادتهما بمنزلة شهادة
ذكر ومن قرأ (فتذكر) بالتشديد اراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان بن عيينة
ﷺ قال ابوبكر اذا كان محتملا للامرين وجب حمل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة
محددة فيكون قوله تعالى (فتذكر) بالتخفيف يجعلهما جميعا بمنزلة رجل واحد في
ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله تعالى (فتذكر) من التذكير عند النسيان واستعمال
كل واحد منهما على موجب دلالتها اولى من الاختصار بها على موجب دلالة احدهما ﷺ ويدل
على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم ما رأيت ناقصات عقل ودين اعاب لعقول ذوى
الالباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلمن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل
فهذا موافق لمعنى من تأول (فتذكر احداها الاخرى) على انها تصيران في ضبط الشهادة
وحفظها بمنزلة رجل وفي هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد اقامة شهادة وان عرف
خطه الا ان يكون ذا كرا لها ألا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك بعد الكتاب والشهاد ثم قال
تعالى (ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فلم يقتصر بنا على الكتاب والخط دون ذكر
الشهادة وكذلك قوله تعالى (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا)
فدل ذلك على ان الكتاب انما امر به لتستدكر به كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد
حفظها واتقانها وفيها الدلالة على ان الشاهد اذا قال ليس عندي شهادة في هذا الحق ثم قال
عندي شهادة فيه انها مقبولة لقوله تعالى (ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فاجازها
اذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله في رجل سئل عن شهادة في
امر كان يعلمه فقال ليس عندي شهادة ثم انه شهد بها في ذلك عند القاضي قال تقبل منه
اذا كان عدلا لانه يقول نسيتهما ثم ذكرتها ولان الحق ليس له فيجوز قوله عليه وانما
الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه ﷺ قال ابوبكر يعني انه ليس هذا مثل ان يقول

المدعى ليس له عند هذا الحق ثم يدعى فلا تقبل دعواه له بعد اقراره لانه ابراء من الحق
واقرب على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لانه قد ابطالها باقراره
واما الشهادة فانما هي حق للغير فلا يبطلها قوله ليس عندى شهادة وقوله تعالى (ان تفضل
احداها فتذكر احداها الاخرى) يدل على صحة هذا القول وقد اختلف الفقهاء في الشهادة
على الخط فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم
وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهادة وكتبها بخطه وختمها اولم يحتم
عليها وقد عرف خطه قال اذا عرف خطه وسمه ان يشهد عليها ختم عليها اولم يحتم قال
فقلت ان كان اميا لا يقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى يحفظ ويذكرها وقال ابو حنيفة
ما وجد القاضى في ديوانه لا يقضى به الا ان يذكره وقال ابو يوسف يقضى به اذا كان في
قطره وتحت خاتمه لانه لو لم يفعله اضر بالناس وهو قول محمد ولا خلاف بينهم انه لا يقضى
شيأ منه اذا لم يكن تحت خاتمه وانه لا يقضى ما وجد في ديوان غيره من القضاة الا ان يشهد به
الشهود على حكم الحاكم الذى قبله وقال ابن ابي ليلى مثل قول ابى يوسف فيما يجده في ديوانه
وذكر ابو يوسف ايضا عن ابن ابي ليلى اذا اقر عند القاضى لخصمه فلم يثبت في ديوانه ولم
يقض به عليه ثم سأل المقرر له ان يقضى له على خصمه فانه لا يقضى به عليه في قول ابن
ابى ليلى وقال ابو حنيفة وابو يوسف يقضى به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف
خطه ولم يذكر الشهادة انه لا يشهد على ما في الكتاب ولكن يؤدى شهادته الى الحاكم
كما علم وليس للحاكم ان يحجزها فان كتب الذى عليه الحق شهادته على نفسه في ذكر الحق
ومات الشهود فانكر فشهد رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب
المال وذكر اشهب عنه فيمن عرف خطه ولا يذكر الشهادة انه يؤديها الى السلطان ويعلمه
ليرى فيه رأيه وقال الثوري اذا ذكر انه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فانه لا يشهد
وان كتبها عنده ولم يذكر الا انه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه شهد وانه قد كتبها
فأرى ان يشهد على الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لا يشهد
الا بحق فليشهد وقال الشافعى اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه اثبت في ديوانه اولم يثبت
لانه لا معنى للديوان الا للذكر وقال في كتاب المزنى انه لا يشهد حتى يذكره قال ابو بكر
قد ذكرنا دلالة قوله تعالى (ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ودلالة قوله تعالى بعد ذكر
الكتاب (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) على ان من شرط جواز
اقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وانه لا يجوز الاقتصار فيها على الخط اذ الخط والكتاب
مأمور به لتذكر به الشهادة وبطل عليه ايضا قوله تعالى (الا من شهد بالحق وهم يعلمون)
فاذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) يدل على ذلك ايضا ويدل
عليه حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيت مثل الشمس
فاشهد والا فدع وقد تقدم ذكر سنده واما الخط فقد يزور عليه وقد يشتب على الشاهد

فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء وحقيقة العلم به فن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له اقامة الشهادة به وقد اكد امر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها الا صريح لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها من الالفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه الزور والتبديل وقد روى عن ابي معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والحسام ولا يذكر الشهادة انه لا يشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى (ان تضل احداها) معناه ان ينساها لان الضلال هو الذهاب عن الشيء فلما كان الناس ذاهبا عما فيه جاز ان يقال ضل عنه بمعنى انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله تعالى اعلم

باب الشاهد واليمين

اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا يحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين في شيء وقال مالك والشافعي يحكم به في الاموال خاصة بما قال ابو بكر قوله تعالى (واستشهدوا بشهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله (واستشهدوا) يتضمن الاشهاد على عقود المداينات التي ابتدأ في الخطاب بذكرها ويتضمن اقامتها عند الحاكم ولزوم الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين ولان الاشهاد على العقد انما الغرض فيه اثباته عند الحاكم فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين او الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه امر واوامر الله على الوجوب فقد الزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ولم يحز الاقتصار على مادون العدد المذكور كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على مادونه وفي تجويز اقل منه مخالفة الكتاب كما لو اجاز يحز ان يكون حد القذف سبعين او حد الزنا تسعين كان مخالفا للآية وايضا قد انتظمت الآية شيئين من امر الشهود احدهما العدد والآخر الصفة وهي ان يكونوا احرارا مرضيين لقوله تعالى (من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فلما لم يحز اسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على مادونها لم يحز اسقاط العدد اذ كانت الآية مقتضية لاستيفاء الامرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة والرضا فغير جائز اسقاط واحد منهما والعدد اولى بالاعتبار من العدالة والرضا لان العدد معلوم من جهة اليقين والعدالة انما تثبت من طريق الظاهر لامن طريق الحقيقة فلما لم يحز اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يحز اسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين وايضا فلما اراد الله الاحتياط في اجازة شهادة النساء اوجب شهادة المرأتين وقال (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ثم قال (ذلكم اقسط عند الله

ابى صالح عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد * وروى عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله * وحديث آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة والحسن بن على ان زيد بن الحباب حدثهم قال حدثنا سيف بن سليمان عن ابى قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين وشاهد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قالوا حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه * وحدثنا عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبدالله بن الحرث قال حدثنا سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو انما ذاك فى الاموال * وحدثنا عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا وكيع قال حدثنا خلد بن ابى كريمة عن ابى جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة رجل مع يمين المدعى فى الحقوق ورواه مالك وسفيان عن جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشهادة رجل مع اليمين * قال ابوبكر والمانع من قبول هذه الاخبار واجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه احدها فساد طرقها والثانى جحود المروى عنه روايتها والثالث رد نص القرآن لها والرابع انها لو سلمت من الطعن والفساد لم ادلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة الكتاب فاما فسادها من طريق النقل فان حديث سيف بن سليمان غير ثابت اضعف سيف بن سليمان هذا ولان عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفنا الاحتجاج به * وحدثنا عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا ابوسلمة الخزاعى قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن ابى عبدالرحمن عن اسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عباد عن ابيه انهم وجدوا فى كتاب سعد بن عباد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو بن دينار عن ابن عباس لذكره ولم يلجأ الى ما وجدته فى كتاب واما حديث سهيل فان محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن ابى بكر ابومصعب الزهرى قال حدثنا الدراوردي عن ربيعة بن ابى عبدالرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال ابوداود وزادنى الربيع بن سليمان المؤذن فى هذا الحديث قال اخبرنا الشافعى عن عبدالعزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرنى ربيعة وهو عندي ثقة انى حدثته اياه ولا احفظه قال عبد العزيز وقد كان اصابته سهيلاً علة ازالته بعض عقله ونسى بعض حديثه فكان سهيل بعد محذوثة عن ربيعة عنه عن ابيه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن داود الاسكندراني قال حدثنا زياد بن ابى نونس قال حدثنى سليمان بن بلال عن ربيعة باسناده ابى مصعب ومعناه قال سليمان فلقيت

سهيلا فسأله عن هذا الحديث فقال ما عرفه فقلت له ان ربيعة اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة
 اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى ومثل هذا الحديث لا يثبت به شريعة مع انكار من
 روى عنه اياه وقد معرفه به * فان قال قائل يجوز ان يكون رواه ثم نسيه * قيل له
 ويجوز ان يكون قد وهم بديا فيه وروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا انه كان آخر امره
 جحوده وقد العلم به فهو اولى واما حديث جعفر بن محمد فانه مرسل وقد وصله عبد الوهاب
 الثقفي وقيل انه اخطأ فيه فذكر فيه جابرا وانما هو عن ابي جعفر محمد بن علي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم * قال ابو بكر فهذه الامور التي ذكرنا احدى العلل المانعة من قبول
 هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة اخرى وهو ما حدثنا عبد الرحمن بن سينا قال
 حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسماعيل عن سوار بن عبد الله قال سألت
 ربيعة الراى قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت في كتاب سعد فلو كان
 حديث سهيل صحيحا عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد في كتاب سعد * وحدثنا عبد الرحمن
 ابن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر
 عن الزهرى في اليمين مع الشاهد قال هذا شئ احذنه الناس لا الاشاهد بن حدثنا حماد بن
 خالد الحياط قال سألت ابن ابي ذئب ايش كان الزهرى يقول في اليمين مع الشاهد قال كان
 يقول بدعة واول من اجازه معاوية وروى محمد بن الحسن عن ابن ابي ذئب قال سألت الزهرى
 عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال ما عرفه وانها بدعة واول من قضى به معاوية
 والزهرى من اعلم اهل المدينة في وقته فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو
 اصل كبير من اصول الاحكام وعلى انه قد علم ان معاوية اول من قضى به وانه بدعة *
 وقد روى عن معاوية انه قضى بشهادة امرأة واحدة في المال من غير يمين الطالب حدثنا
 عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق
 وروح ومحمد بن بكر قالوا اخبرنا ابن جريج قال اخبرني عبد الله بن ابي مليكة ان علقمة بن
 ابي وقاص اخبره ان ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم شهدت لمحمد بن عبد الله بن زهير
 واخوته ان ربيعة بن ابي امية اعطى اخاه زهير بن ابي امية نصيبه من ربه ولم يشهد على ذلك غيرها
 فاجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معاوية فان كان قضاء معاوية
 بالشاهد مع اليمين جائزا فينبغي ان يجوز ايضا قضاؤه بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا
 بمثله وابطلوا حكم الكتاب والسنة * وحدثنا عبد الرحمن بن سينا قال حدثنا عبد الله بن احمد
 قال حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول
 لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان
 جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن قاضي اهل اليمن عن
 ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح قال ادركت هذا البلد يعني مكة وما يقضى فيه في الحقوق
 الا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد

عن ذريق بن حكيم انه كتب الى عمر بن عبد العزيز وهو عامله انك كنت تقضى بالمدينة
 بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكاتب اليه عمر انا قد كنا نقضى كذلك وانا وجدنا الناس
 على غير ذلك فلا تقضين الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فقد اخبر هؤلاء السلف
 ان القضاء باليمين سنة معاوية وعبد الملك وانه ليس بسنة النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان
 ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا
 احدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه واخبار ربيعة ان اصله
 ما وجد في كتاب سعد وانكار علماء التابعين واخبارهم انه بدعة وان معاوية وعبد الملك
 اول من قضى به والوجه الثالث انها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل اخبار الآحاد في مثلها
 وعمرت من ظهور نكير السلف على روايتها واخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص
 القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ووجه النسخ منه ان المفهوم منه الذي لا يرتاب به
 احد من سامعي الآية من اهل اللغة حظر قبول اقل من شاهدين او رجل وامرأتين وفي استعمال
 هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على اقل من العدد المذكور اذ غير جائز ان ينطوي
 تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما ذكر المفهوم من قوله (فاجلدوهم ثمانين
 جلدة) وقوله (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) منع الاقتصار على اقل منها في كونها
 حدا بني فان قال قائل جائز ان يكون حدا فاذا اقل من ثمانين وحدا زاني اقل من مائة
 كان مخالفاً للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف امر الله تعالى في استشهاد شاهدين
 وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما بان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب
 واستشهاد الشهود في قوله (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ألا تهابوا) وقوله
 (من رضون من الشهداء ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فاخبر ان المقصد فيه
 الاحتياط والتوثق اصحاب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لئلا الريبة والشك والتهمة
 عن الشهود في قوله (من رضون من الشهداء) وفي الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها واسقاط
 اعتبارها فثبت بما وصفنا ان الحكم بها خلاف الآية فهذان الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة
 الحكم بالشاهد واليمين للآية وايضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستملا
 ثابتا وكانت اخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب ان يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا
 بالقرآن لانه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن
 والوجه الرابع ان خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة
 لما صح الاحتجاج به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك ان اكثر ما فيه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية قضية من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ
 عموم في ايجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتاج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث
 ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وذلك محتمل ان يريد به ان
 وجود الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه ان استحلفه مع شهادة شاهد فاذا ان شهادة

الشاهد الواحد لا تمنع استحلاف المدعى عليه وإن وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان يجوز أن يظن ظان أن اليمين إنما تجب على المدعى عليه إذا لم يكن للمدعى شاهد أصلاً فابطل الراوى بنقله لهذه القضية ظن الظان لذلك وإيضاً فإن الشاهد قد يكون اسماً للجنس فجائز أن يكون مراد الراوى أنه قضى باليمين في حال وبالبينة في حال فلا يكون حكم الشاهد مفيداً للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لما كان اسماً للجنس لم يكن المراد سارقاً واحداً وجائز أن يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمة بن ثابت الذي جعل شهادته بشهادة رجلين فاستحلف الطالب مع ذلك لأن المطلوب ادعى البراءة والوجه الخامس احتمال موافقة مذهبه وذلك بأن تكون القضية فيمن اشترى جارية وادعى عيباً في موضع لا يجوز النظر إليه إلا لعذر فتقبل شهادة الشاهد الواحد في وجود العيب واستحلف المشتري مع ذلك بالله ما رضى فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب وهو المشتري وإذا كان خبر الشاهد واليمين محتملاً لما وصفاً وجب حمله عليه وإن لا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فوافق كتاب الله فهو منى وما خالفه فليس منى وإيضاً فإن القضية المروية في الشاهد واليمين ليس فيها أنها كانت في الأموال أو غيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في غير الأموال فكذلك في الأموال : فإن قيل قال عمرو بن دينار في الأموال : قيل له هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بها في الأموال فإذا جاز أن لا يقضى في غير الأموال وإن كانت القضية مبهمة ليس فيها بيان ذكر الأموال ولا غيرها فكذلك لا يقضى به في الأموال إذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها في الأموال بأولى منه في غيرها : فإن قيل إنما يقضى به فيما قبل فيه شهادة رجل وامرأتين وهو الأموال فتقوم يمين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر : قيل له هذه دعوى لدلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين الطالب قائمة مقام شاهد آخر دون أن تقوم مقام امرأة ويقال له أرايت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة رجل فإن قال نعم قيل له فقد صارت اليمين أكد من الشهادة لأنك لا تقبل شهادة امرأة واحدة في الحقوق وقلت يمينها وأقامها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى إنما امرنا بقبول من نرضى من الشهداء وإن كانت هذه شهادة أوقامت يمينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لأن أحداً لا يكون مرضياً فيما يدعيه نفسه ومما يدل على تناقض قولهم أنه لا خلاف أن شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم في عقود المداينات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم إن كان المدعى كافراً أو فاسقاً وشهد معه شاهد واحد استحلفوه واستحق ما يدعيه يمينه وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمين يميناً لم تقبل شهادته ولا إيمانه وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله مع أنه غير مرضى ولا مأمون لا في شهادته ولا في إيمانه وفي ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم : قوله عز وجل (ولأب الشهداء إذا ما دعوا) روى عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبي وطاوس إذا ما دعوا لأقاربها

وعن قتادة والربيع بن انس اذا دعوا لاثبات الشهادة في الكتب وقال ابن عباس والحسن هو على الامرين جميعاً من اثباتها في الكتاب واقامتها بعد عند الحاكم ع قال ابو بكر الظاهر انه عليهما جميعاً لعموم اللفظ وهو في الابتداء على اثبات الشهادة كانه قال اذا دعوا لاثبات شهادتهم في الكتاب ولا خلاف انه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضروا عند الشهود فاذا حضروا وسألاهم اثبات شهادتهم في الكتاب فهذه الحال هي المرادة بقوله (اذا مادعوا) لاثبات الشهادة واما اذا ما اثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها عند الحاكم فهذه الدعاء هو كحضورهما عند الحاكم لان الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعاء الاول انما هو لاثبات الشهادة في الكتاب والدعاء الثاني لحضورهم عند الحاكم واقامة الشهادة عنده ع وقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يجوز ان يكون ايضاً على الخالين من الابتداء والاقامة لها عند الحاكم وقوله تعالى (ان تفضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى) لا يدل على ان المراد ابتداء الشهادة لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه على خصوصه فيه دون غيره ع فان قال قائل لما قال (ولا يأتى الشهاداء اذا مادعوا) فسيأمر شهاداء دل على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لا يسمون شهاداء قبل ان يشهدوا في الكتاب ع قيل له هذا غلط لان الله تعالى قال (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فسيأمر شهيدين وامر باستشهادهما قبل ان يشهدا لانه لا خلاف ان حال الابتداء مرادة بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى (فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فسيأمر زوجا قبل ان تزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهادة ابتداء ويلزمه اقامتها على طريق الايجاب اذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودقهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقي وكذلك حكم الشهادة في تحملها وادائها والذى يدل على انها فرض على الكفاية انه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل احد ان يمنع من تحملها لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ما امر الله تعالى به ونذب اليه من التوثيق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض اثبات الشهادة في الجملة والدليل على ان فرضها غير معين على كل احد في نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فاذا ثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الاداء عند الحاكم كذلك اذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقي واذا لم يكن في الكتاب الاشهادان فقد تمين الفرض عليهما متى دعيا لاقامتها بقوله تعالى (ولا يأتى الشهاداء اذا مادعوا) وقال (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (واقموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) واذا كان عنهما مندوحة باقامة غيرها فقد سقط الفرض عنهما لما وصفا ع قوله عز وجل (ولا تسأموا ان تكتبوا

(قوله على خصوصه الخ)
هكذا في جميع النسخ
فليبرر (لصحة)

صغيرا او كبيرا الى اجله) يعنى والله اعلم لا تعلموا ولا تصحروا ان تكتبوا القليل الذى جرت
العادة بتأجيله والكثير الذى ندب فيه الكتاب والاشهاد لانه معلوم انه لم يرد به القيراط
والدائق ونحوه اذ ليس فى العادة المداينة بمنزلة الى اجل فابان ان حكم القليل المتعارف فيه
التأجيل يحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابة والاشهاد لما ثبت ان التزير اليسير غير مراد
بالآية وان قليل ما جرت به العادة فهو مندوب الى كتابته والاشهاد فيه وكل ما كان مبيها
على العادة فطريقه الاجتهاد وغالب الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث التى
لا توقف فيها ولا اتفاق وقوله (الى اجله) يعنى الى محل اجله فيكتب ذكر الاجل فى الكتاب
ومحله كما كتب اصل الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبيا فى الكتاب صفة الدين ونقده
ومقداره لان الاجل بعض اوصافه فحكم سائر اوصافه بمنزلة قوله تعالى ﴿ذلكم
اقسط عند الله واقوم للشهادة﴾ فيه بيان ان الغرض الذى اجرى بالامر بالكتاب واستشهاد
الشهود هى الوثيقة والاحتياط للمتدائنين عند التجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد
بالكتابة فاعلمهم ان ذلك اقسط عند الله يعنى انه اعدل واولى ان لا يقع فيه بينهم التظالم
وانه مع ذلك اقوم للشهادة يعنى والله اعلم انه اثبت لها واوضح منها لو لم تكن مكتوبة
وانه مع ذلك اقرب الى نفي الريبة والشك فيها فابان لنا جلى وعلا انه امر بالكتاب والاشهاد
احتياطاً لنا فى ديننا ودينانا ودفع التظالم فيما بيننا واخبر مع ذلك ان فى الكتاب من الاحتياط
للشهادة مانع عنها الريب والشك وانه اعدل عند الله من ان لا يكون مكتوباً فيرتاب الشاهد
فلا ينفك بعد ذلك من ان يقيمها على ما فيها من الارتياب والشك فيقدم على محذور او
يتركها فلا يقيمها فيضع حق الطالب وفى هذا دليل على ان الشهادة لا تصح الا مع زوال
الريب والشك فيها وانه لا يجوز للشاهد اقامتها اذا لم يذكرها وان عرف خطه لان الله تعالى
اخبار ان الكتاب مأمور به لثلا يرتاب بالشهادة فدل ذلك على انه لا يجوز له اقامتها مع الشك
فيها فاذا كان الشك فيها يمنع صحتها فعدم الذكر والعلم بها اولى ان يمنع صحتها ﴿قوله تعالى
﴿والان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الاتكيتها﴾ يعنى والله اعلم
السياطات التى يستحق كل واحد منهما على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تأجيل
فاباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعة منه جل وعز لعباده ورحمة لهم لثلا يضيق عليهم امر
تبايعهم فى المأكول والمنسوبة والاقوات التى حاجتهم اليها ماسة فى اكثر الاوقات ثم قال
تعالى فى نسق هذا الكلام ﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ وعمومه يقتضى الاشهاد على سائر عقود
السياطات بالاثمان العاجلة والآجلة وانما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة باباحة ترك
الكتاب فيها فاما الاشهاد فهو مندوب اليه فى جميعها الا التزير اليسير الذى يسر ماله اداة
التوثيق فيها بالاشهاد نحو شري الخير والبقل والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روى عن
جماعة من السلف انهم رأوا الاشهاد فى شري البقل ونحوه ولو كان مندوباً اليه لنقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف المتقدمين ونقله الكافة لعموم الحاجة اليه

باب الرهن

قال الله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فرهانا مقبوضة﴾ يعني والله اعلم اذا عدتم التوثق بالكتاب والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فاقام الرهن في باب التوثق في الحال التي لا يصل فيها الى التوثق بالكتاب والاشهاد مقامها وانما ذكر حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روى عن مجاهد انه كان يكرم الرهن الا في السفر وكان عطاه لا يرى به بأسا في الحضر فذهب مجاهد الى ان حكم الرهن لما كان مأخوذا من الآية وانما اباحه الآية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا عند سائر اهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الامصار وعامة السلف في جوازه في الحضر وقد روى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاما الى اجل ورهنه درعه وروى قتادة عن انس قال رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعاه عند يهودي بالمدينة واخذ منه شعيرا لاهله فثبت جواز الرهن في الحضر بفعله صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فدل على ان تخصيص الله لحال السفر بذكر الرهن انما هو لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل ابنة مخاض وفي ست وثلاثين ابنة لبون لم يرد به وجود المخاض والبلن بالام وانما اخبر عن الاغلب الاعم من الحال وان كان جائزا ان لا يكون بامها مخاض ولالبن فكذلك ذكر السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع في تمر حتى يؤويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لاحصولة في الجرين لانه لو حصل في يته او حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجرين على الاغلب الاعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى بمعنى وقوله (فرهان مقبوضة) يدل على ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من وجهين احدهما انه عطف على ما تقدم من قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما شرط له من الصفة فلا يصح الاعلها كما لا يصح شهادة الشهود الا على الاوصاف المذكورة اذ كان ابتداء الخطاب توجه اليهم بصيغة الامر المقتضى للإيجاب والوجه الثاني ان حكم الرهن مأخوذ من الآية والآية انما اجازته بهذه الصفة فغير جائز اجازته على غيرها اذ ليس ههنا اصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على انه لا يصح الا مقبوضا انه معلوم انه وثيقة للمرهن بدنه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الرهن بمعنى بمنزلة سائر اموال الراهن التي لا وثيقة للمرهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوسا في يده بدنه فيكون عند الموت والافلاس احق به من سائر الغرماء ومتى لم يكن في يده كان لغوا لا معنى فيه وهو سائر الغرماء فيه سواء الا ترى ان المبيع انما يكون محبوسا بالتمن مادام في يد البائع فان هو سلمه الى المشتري سقط حقه وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه بمعنى واختلف الفقهاء في اقرار

المتعاقدين قبض الرهن فقال أصحابنا جميعا والشافعي اذا قامت البينة على اقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعندما لك ان البينة غير مقبولة على اقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فقبل ان القياس قوله في الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقرارهما بقبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالبيع والفصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعي يجوز فيما لا يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثوري في رجل يرهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من الرهن ولكن له ان يجير الراهن على ان يجعله رهنه فان مات قبل ان يجعله رهنه كان بينه وبين الفرماة وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم قال ابو بكر لما صح بدلالة الآية ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب ان لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق القبض وابطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التي يستحق بها دفع القبض للمهاياة فلم يجز ان يصح مع وجود ما يبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهاياة وعاد الى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض اذا اعاده الراهن فلا يبطل الرهن وله ان يردده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق وللمرتهن اخذه منه متى شاء وانما هو ابتداء به من غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى يقارن العقد وليس هذا ايضا بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم فيجوز عندنا وان كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذي يحتاج اليه في الهبة من القبض لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا لم يكن في استحقاق اليد تأثير في رفع الملك ولما كان في استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه قاله فلا يجزى اجزت رهنه من شريكه اذ ليس فيه استحقاق يده في الثاني لان يده تكون باقية عليه الى وقت الفكك قال له لان للشريك استخدامه ان كان عدا للمهاياة بمق ملكه ومن فعل ذلك لم يكن يده فيه يدرهن فقد استحققت يد الرهن في اليوم الثاني فلا فرق بين الشريك وبين الاجنه لوجه ١١٠ الى موجب لاستحقاق قبض الرهن مقارنا للعقد واختلاف في رهن الدين فقال سائر الفقهاء لا يصح رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك في قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيما وارتهنت منه الدين الذي له على فهو جائز وهو اقوى من ان يرهن دينه على غيره لانه جائز لما عليه قال ويجوز في قول مالك ان يرهن الرجل الدين الذي يكون له على الرجل ويبتاع من رجل بيما ويرهن منه الدين الذي يكون له على ذلك

الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهد له وهذا قول لم يقل احده من اهل العلم سواء وهو
 فاسد ايضا لقوله تعالى (فرهان مقبوضة) وقبض الدين لا يصح مادام ديننا لا اذا كان عليه ولا اذا كان
 على غيره لان الدين هو حق لا يصح فيه قبض وانما يتأتى القبض في الاعيان ومع ذلك فانه
 لا يخلو ذلك الدين من ان يكون باقيا على حكم الضمان الاول او منتقلا الى ضمان الرهن فان انتقل
 الى ضمان الرهن فالواجب ان يبرأ من الفضل اذا كان الدين الذي بالرهن اقل من الرهن
 وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس هو رهنا لبقائه على ما كان عليه والدين الذي
 على الغير ابعد في الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحاك * وقد اختلف الفقهاء في الرهن اذا
 وضع على يدي عدل فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري يصح الرهن اذا جعله
 على يدي عدل ويكون مضمونا على المرتهن وهو قول الحسن وعطاء والشعبي وقال ابن ابي
 ليلى وابن شبرمة والاوزاعي لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك اذا جعله على يدي
 عدل فضياعه من الراهن وقال الشافعي في رهن شقص السيف ان قبضه ان يحول حتى يضعه
 الراهن والمرتهن على يدي عدل او على يدي الشريك * قال ابو بكر قوله عز وجل (فرهان
 مقبوضة) يقتضي جوازه اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه
 يقتضي جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن في القبض فكان القبض
 بمنزلة الوكالة في الهبة وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها * فان قيل لو كان العدل
 وكلا للمرتهن لكان له ان يقبضه منه ولما كان للعدل ان يمنه اياه * قيل له هذا لا يخرج
 عن ان يكون وكلا وقابضا له وان لم يكن له حق القبض من قبل ان الراهن لم يررض بيده
 وانما رضي بيد وكيله الا ترى ان الوكيل بالشئ هو قابض للسلمة للموكل وله ان يحبسها
 بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن
 المرتهن علما لنفي الوكالة وكونه قابضا له ويدل على ان يد العدل يد المرتهن وانه وكيله
 في القبض ان للمرتهن متى شاء ان يفسخ هذا الرهن ويبطل يد العدل ويرده الى الراهن
 وليس للراهن ابطال يد العدل فدل ذلك على ان العدل وكيل للمرتهن * فان قيل
 لو جعل المبيع على يدي عدل لم يخرج عن ضمان البائع ولم يصح ان يكون العدل وكلا
 للمشتري في قبضه كذلك المرتهن * قيل له الفرق بينهما ان العدل في البيع لو صار وكلا
 للمشتري لخرج عن ضمان البائع وفي خروجه من ضمان بائعه سقوط حقه منه الا ترى انه
 لو اجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه لان المبيع ليس له الا قبض واحد فحق وجد
 سقط حق البائع ولم يكن له ان يرد الى يده وكذلك اذا اودعه اياه فلذلك لم يكن العدل
 وكلا للمشتري لانه لو صار وكلا له لصار قابضا له قبض بيع ولم يكن المشتري ممنوعا منه
 فكان لامتنى لقبض العدل بل يكون المشتري كانه قبضه والبائع لم يررض بذلك فلم يحجز اتيانه
 ولم يصح ان يكون العدل وكلا للمشتري ومن جهة اخرى انه لو قبضه للمشتري لم يصح
 فيه وفي تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه في يدي العدل بل يجب ان يأخذه

المشتري والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون العدل وكلا للمرتهن لا يوجب ابطال حق الراهن الا ترى ان حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل في الشرى لامتناع كونه وكلا للمشتري اذ كان يصير في معنى قبض المشتري في خروجه من ضمان البائع ودخوله في ضمانه وفي معنى تمام البيع فيه وسقوط حق البائع منه والبائع لم يرض بذلك ولا يجوز ان يكون عدلا للبائع من قبل ان حق الحبس موجب له بالعقد فلا يسقط ذلك او يرضى بتسليمه الى المشتري او يقبض الثمن والله اعلم

(قوله عدلا) اي مثلا
وليس المراد العدل
بالمعنى الاول
(لصحة)

باب ضمان الرهن

قال الله تعالى ﴿وَرَهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ فمطف بذكر الامانة على الرهن فذلك يدل على ان الرهن ليس بامانة واذا لم يكن امانة كان مضمونا اذ لو كان الرهن امانة لما عطف عليه الامانة لان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * واختلف الفقهاء في حكم الرهن فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون باقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى عن عثمان البتي ما كان من رهن ذهبا او فضة او ثيابا فهو مضمون يتراد ان الفضل وان كان عقارا او حيوانا فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه الا ان يكون الراهن اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك ان علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيء وان لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته يقال له صفة فاذا وصفه حلف على صفة وتسمية ماله فيه ثم يقومه اهل البصر بذلك فان كان فيه فضل عما سعى فيه اخذ منه الراهن وان كان اقل مما سعى الراهن حلف على ما سعى وبطل عنه الفضل وان ابي الراهن ان يحلف اعطى المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه اذا شرط ان المرتهن مصدق في ضياعه وان لا ضمان عليه فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الاوزاعي اذا مات العبد الرهن فدينه باق لان الرهن لا ينفق ومعنى قوله لا ينفق الرهن انه لا يكون بما فيه اذا علم ولكن يتراد ان الفضل اذا لم يعلم هلاكه وقال الاوزاعي في قوله له غنمه وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد اليه واما غرمه فان كان فيه نعمتان وفاء اياه وقال الليث الرهن بما فيه اذا هلك ولم تقم بيته على ما فيه اذا اختلفا في غنمه فان قامت البيته على ما فيه تراد ان الفضل وقال الشافعي هو امانة لا ضمان عليه فيه بحال اذا هلك سواء كان هلاكه ظاهرا او خفيا * قال ابو بكر قد اتفق السلف عن الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافا فيه الا انهم اختلفوا في كيفية ضمانه واختلفت الرواية عن علي رضي الله عنه فيه فروى اسرائيل عن عبد الاعلى عن محمد بن علي عن علي قال اذا كان اكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه لانه امين

في الفضل وإذا كان بأقل مما رهنه به فهلك رد الرهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول إبراهيم التيمي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن إذا هلك قال يترادان الفضل وروى قتادة عن خلاص بن عمرو عن علي قال إذا كان فيه فضل فاصبته جائحة فهو بما فيه وإن لم تصبه جائحة وآثم فإنه رد الفضل فروى عن علي هذه الروايات الثلاث وفي جميعها ضمانه إلا أنهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر أنه قال يترادان الفضل وقال شريح والحسن وطاوس والشعبي وابن شبرمة إن الرهن بما فيه وقال شريح وإن كان خائما من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم إنما هو في كيفية الضمان كان قول القائل أنه أمانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لأجمعهم وذلك أنهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان قول القائل بنى ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد أن يكون قد حصل من اتفاقهم أنه مضمون فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله أمانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه * وبما يدل عليه من جهة السنة حديث عبدالله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث أن رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتهن ذهب حقلك وفي لفظ آخر لا شيء لك فقوله للمرتهن ذهب حقلك أخبار يسقط دينه لأن حق المرتهن هو دينه * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن علي الفزوي وعبد الوارث بن إبراهيم قالا حدثنا اسماعيل بن أبي أمية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرهن بما فيه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن اسحاق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الرهن بما فيه والمفهوم من ذلك ضمانه بما فيه من الدين لا يرى إلى قول شريح الرهن بما فيه ولو خائما من حديد وكذلك قول محارب بن دثار أنما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في خاتم رهن يدين فهلك أنه بما فيه وظاهر ذلك يوجب أن يكون بما فيه قل الدين أو كثر إلا أنه قد قامت الدلالة على أن مراده إذا كان الدين مثل الرهن أو أقل وأنه إذا كان الدين أكثر رد الفضل * ويدل على أنه مضمون اتفاق الجميع على أن المرتهن أحق به بعد الموت من سائر القرماء حتى يباع فيستوفي دينه منه فدل ذلك على أنه مقبوض للاستيفاء فقد وجب أن يكون مضمونا ضمان الاستيفاء لأن كل شيء مقبوض على وجه فائما يكون هلاكا على الوجه الذي هو مقبوض به كالمقبوض متى هلك حلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد أو جائر أنما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضا للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب أن يكون هلاكا على ذلك الوجه فيكون مستوفيا بهلاكا له على الوجه الذي يصح عليه الاستيفاء فإذا كان الرهن أقل قيمة فغير جائز أن يجعل استيفاء العدة بما هو أقل منها وإذا

كان أكثر منه لم يجز أن يستوفي منه أكثر من مقدار دينه فيكون أميناً في الفضل * ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن بها لانه لو هلك لم يكن مستوفياً للعين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على أن الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفياً بهلاكه * ويدل عليه انما لم نجد في الاصول حبساً للملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه الى المشتري لما كان محبوساً بالثمن وكذلك الشيء المستأجر يكون محبوساً في يد مستأجره مضموناً بالمنافع استعماله او لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التي هي بدل المنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان * واحتج الشافعي لكونه امانة بحديث ابن ابي ذؤيب عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يفلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي ووصله ابن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر انما يوصله يحيى بن ابي ايسة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كادوى مالك ويونس وابن ابي ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يفلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول ابن المسيب لا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يعزبه الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخرج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه نقصانه والدين بحاله * قال ابوبكر فاما قوله لا يفلق الرهن فان ابراهيم النخعي وطاوساً ذكرا جميعاً انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتك بالمال الى وقت كذا والا فهو لك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يفلق الرهن وتأوله على ذلك ايضاً مالك وسفيان وقال ابو عبيد لا يجوز في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق الرهن انما يقال غلق اذا استحققه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل اهل الجاهلية فابطله النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا يفلق الرهن وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون غلق الرهن اذا ذهب بغير شيء قال زهير

وفارقتك برهن لافكاك له * يوم الوداع قامى رهناً غلقاً

يعنى ذهبت بقلبه بغير شيء ومنه قول الاعمش

فهل يمنعني ارتياد البلا * د من حذر الموت ان يأتي

على رقيب له حافظ * فقل في امرى غلق مرتهن

فقال في البيت الثاني فقل في امرى غلق مرتهن يعنى انه يموت فيذهب بغير شيء كأن لم يكن فهذا يدل على ان قوله لا يفلق الرهن ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائماً بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضي الاجل والثاني عند الهلاك لا يذهب بغير شيء واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه في الحديث بعض الرواة وفصله

بعضهم وبين أنه من قوله وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم وأما ما تأوله الشافعي من أن له زيادته وعليه نقصانه فإنه تأويل خارج عن أقاويل الفقهاء خطأ في اللغة وذلك لأن الغرم في أصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى (إن عذابها كان غراماً) يعني ثابتاً لازماً والغريم الذي قد لزمه الدين ويسمى به أيضاً الذي له الدين لأن له اللزوم والمطالبة وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعذ بالله من المأثم والمغرم ف قيل له في ذلك فقال إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الآدمي وفي حديث قبيصة بن المخارق أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المسئلة لا تحل إلا من ثلاث فقر مدقع أو غرم مقطوع أو دم موجه وقال تعالى (إنما الصدقات للفقراء) إلى قوله (والغارمين) وهم المدينون وقال تعالى (إنما الغرمون) يعني ملزمون مطالبون بديوننا فهذا أصل الغرم في أصل اللغة حدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي في معنى الغرم قال أبو عمر أخطأ من قال إن هلاك المال ونقصانه يسمى غراماً لأن الفقير الذي ذهب ماله لا يسمى غريباً وإنما الغريم من توجهت عاياه المطالبة للآدمي بدين وإذا كان كذلك فتأويل من تأوله وعليه غرمه أنه نقصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوي الحديث وقد بينا أنه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ما قاله الشافعي لأن من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبد الرحمن بن أبي الزناد في كتاب السبعة عن أبيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد وأبي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وغيرهم أنهم قالوا الرهن بتا فيه إذا هلك وعميت قيمته ورفع ذلك منهم الثقة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز أن يتأول متأول قوله وعليه غرمه على نفي الضمان فإن كان ذلك رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فالواجب على مذهب الشافعي أن يقضى بتأويل الراوي على مراد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه زعم أن الراوي للحديث أعلم بتأويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين أنه في الأموال حجة في أن لا يقضى في غير الأموال وقضى بقول ابن جريح في حديث القلتين أنه بقلال حجر على مراد النبي صلى الله عليه وسلم وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين ما لم يفرقا أنه على الفرق بالابدان قاضياً على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فليزمه على هذا أن يجعل قول سعيد بن المسيب قاضياً على مراد النبي صلى الله عليه وسلم أن كان قوله وعليه غرمه ثابتاً عنه وإنما معنى قوله له غنمه أن للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا ينفق الرهن لأنهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الأجل قبل انقضاء الدين فقال صلى الله عليه وسلم لا ينفق الرهن أي لا يستحقه المرتهن بمضي الأجل ثم قسره فقال لصاحبه يعني للراهن غنمه يعني زيادته فيمن أن المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لأنما هو زيادته وإن دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فإذا ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دال على أنه مضمون على ما بيناه قال أبو بكر وقوله صلى الله عليه وسلم لا ينفق الرهن إذا أراد به حال بقائه عند الفكك

وابطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط استحقاق ملكه بمضى الاجل قد حوى معاني منها ان
 الرهن لا تفسده الشرط الفاسدة بل يبطل الشرط ويجوز هو لا يبطل النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم
 واجازته الرهن ومنها ان الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبة والصدقة ثم لم تفسده
 الشروط وجب ان يكون كذلك حكم ما لا يصح الا بالقبض من الهبات والصدقات في ان الشروط
 لا تفسدها لاجتماعها في كون القبض شرطا لصحتها وقد دل هذا الخبر ايضا على ان عقود
 التمليكات لا تعلق على الاخطار لان شرطهم ملك الرهن بمضى المدة كان تمليكا معلقا على خطر وعلى
 محي وقت مستقبل فابطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التمليك على هذا الوجه فصار ذلك اصلا في سائر
 عقود التمليكات والبراءة في امتناع تعلقها على الاخطار ولذلك قال اصحابنا فيمن قال اذا جاء غدا
 فقد وهبت لك العبد او قال قد بعته انه باطل لا يقع به الملك وكذلك اذا قال اذا جاء غدا
 فقد ابرأتك مما لي عليك من الدين كان ذلك باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق
 في جواز تعلقهما على الاخطار لان لهما اصلا آخر وهو ان الله تعالى قد اجاز الكتاب بقوله
 (وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) وهو ان يقول كاتبك على الف درهم فان ادبت فانت
 حروان محزرت فانت رقيق وذلك عتق معلق على خطر وعلى محي حال مستقبله وقال
 في شأن الطلاق (فطلقوهن لعدتهن) ولم يفرق بين ايقاعه في الحال وبين اضافته الى وقت السنة
 ولما كان المحاب هذا العقد اعنى العتق على مال والخلع بمال مشروط للزوج بمنع الرجوع
 فيما اوجبه قبل قبول العبد والمرأة صار ذلك عتقا معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان
 التي لا سبيل الى الرجوع فيها وفي ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط واوقات مستقبله
 والمعنى في هذين انهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التي ذكرناها من عقود
 التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فذلك لم يصح تعلقها على الاخطار ونظير دلالة قوله
 صلى الله عليه وسلم لا يفلق الرهن على ما ذكرنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى
 عن بيع المنابذة والملازمة وعن بيع الحصة وهذه بيعات كان اهل الجاهلية يتعاملون بها
 فكان احدهم اذا لمس السلمة او التي الثوب الى صاحبه او وضع عليه حصة وجب البيع
 فكان وقوع الملك متعلقا بغير الايجاب والقبول بل بفعل آخر يفعله احدهما فابطله النبي
 صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان عقود التمليكات لا تعلق على الاخطار وانما جعل اصحابنا
 الرهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين من قبل انه لما كان مقبوضا للاستيفاء وجب اعتبار
 ما يصح الاستيفاء به وغير جائز ان يستوفي من عدة اقل منها ولا اكثر فوجب ان يكون
 امينا في الفضل وضامنا لما نقص الرهن عن الدين ومن جعله بما فيه قل او اكثر شبه بالمبيع اذا
 هلك في يد البائع انه يهلك بالتمن قل او اكثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد محبوس
 بالدين وليس هذا كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالتمن قل او اكثر لان البيع ينتقض
 بهلاكه فسقط التمن اذ غير جائز بقاء التمن مع انتقاض البيع واما الرهن فانه يتم بهلاكه
 ولا ينتقض وانما يكون مستوفيا للدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا فان قيل اذا

جاز ان يكون الفضل عن الدين امانة فما انكرت ان يكون جميعه امانة وان لا يكون حبه بالدين للاستيقاء موجبا لضمانه لوجودنا هذا المعنى في الزيادة مع عدم الضمان فيها وكذلك ولد المرهونة المولود بعد الرهن يكون محبوسا في يد المرتهن مع الام ولو هلك هلك بغير شيء فيه ولم يكن كونه محبوسا في يد المرتهن علة لكونه مضمونا في يد المرتهن مع الام ولو هلك هلك بغير شيء فيه مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للاصل غير جائز افرادهما دون الاصل اذا ادخلا في العقد على وجه التبع واذا كان كذلك لم يحجز افرادهما بحكم الضمان لامتناع افرادهما بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم ما يدخل في العقد على وجه التبع حكم ما يفرده الا ترى ان ولدا المولود يدخل في حكم الام ويثبت له حق الاستيلاء على وجه التبع ولا يصح انفراده في الاصل بهذا الحق لاعلى وجه التبع وكذلك ولد المكاتب يدخل في الكتابة وهو حمل مع استحالة افراده بالعقد في تلك الحال فكذلك ما ذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا في العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولان يلحقهما بمنزلة ما ابتدئ العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو اهدى بدنة فزادت في بدنها او ولدت ان عليه ان يهديا زيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شيء غير ما كان عليه وكذلك لو كان عليه بدنة وسط فاهدى بدنة خیار امرتفعة ان هذه الزيادة حكمها ثابت ما بقى الاصل فان هلك قبل ان يخرج بطل حكم الزيادة وعاد الى ما كان عليه في ذمته وكذلك لو كان بدل الزيادة ولدا ولدته كان في هذه المنزلة فكذلك ولد المرهونة وزادتها على قيمة الرهن هذا حكمها في بقاء حكمها ماداما قائمين وسقوط حكمها اذا هلكا والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد وزفر لا يجوز للمرتهن الانتفاع بشيء من الرهن ولا للرهن ايضا وقالوا اذا اجر المرتهن الرهن باذن الراهن او آجره الراهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود وقال ابن ابي ليلى اذا آجره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله والغلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القاسم عن مالك اذا خلى المرتهن بين الرهن والراهن يكرهه او يسكته او يعيره لم يكن رهنا واذا آجره المرتهن باذن الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك اذا اعاده المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله فاذا آجره المرتهن باذن الراهن فالاجر لرب الارض ولا يكون الكرى رهنا بحقه الا ان يشترط المرتهن فان اشترطه في البيع ان يرهنه وبأخذ حقه من الكرى فان مالكا كره ذلك وان لم يشترط ذلك في البيع وتبرع به الراهن بعد البيع فلا بأس به وان كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم او شرط فيه البائع بيعه الرهن ليأخذها من حقه فان ذلك جائز عند مالك في الدور والارض وكرهه في الحيوان وذكر المعافى عن الثوري انه كره ان ينتفع من الرهن

بشئ ولا يقرأ في المصحف المرهون وقال الاوزاعي غلة الرهن لصاحبه ينتفع عليه منها والفضل
 له فان لم تكن له غلة وكان يستخدمه فطعامه بخدمته فان لم يكن يستخدمه فنفقته على صاحبه
 وقال الحسن بن صالح لا يستعمل الرهن ولا ينتفع به الا ان يكون دارا يخاف خرابها فيسكنها
 المرتهن لا يريد الانتفاع بها وانما يريد اصلاحها وقال ابن ابي ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم
 للتجميل ضمن وان لبسه ليحوزه فلا شئ عليه وقال الليث بن سعد لا بأس بان يستعمل العبد
 الرهن بطعامه اذا كانت النفقة بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن
 وقال المزني عن الشافعي فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب ومركوب اي
 من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الرهن من ظهرها ودرها وللراهن ان يستخدم العبد
 ويركب الدابة ويحلب الدار ويجز الصوف ويأوى بالليل الى المرتهن او الموضوع على يده يؤذ قال
 ابو بكر لما قال الله تعالى (فرهان مقبوضة) فجعل القبض من صفات الرهن اوجب ذلك ان
 يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا آجره احدها باذن صاحبه خرج من
 الرهن لان المستأجر قد استحق القبض الذي به يصح الرهن وليس ذلك كالعارية عندنا
 لان العارية لا توجب استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العارية الى يده متى شاء واحتج من
 اجاز اجارته والانتفاع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد عن
 ابن المبارك عن زكريا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الدر محلب بنفقته
 اذا كان مرهونا والظاهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا وعلى الذي يركب ومحلب النفقة فذكر في هذا
 الحديث ان وجوب النفقة لركوب ظهره وشرب لبنه ومعلوم ان الراهن انما يلزمه نفقته لملكه لا لركوبه
 ولنه لانه لو لم يكن مما يركب او يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على ان المراد به ان اللبن والظاهر للمرتهن
 بالنفقة التي ينتفعها وقد بين ذلك هشيم في حديثه فانه رواه عن زكريا بن ابي زائدة عن
 الشعبي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن
 علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب فين في هذا الخبران المرتهن هو الذي
 تلزمه النفقة ويكون له ظهره ولبنه وقال الشافعي ان نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا
 الحديث حجة عليه لانه وقد روى الحسن بن صالح عن اسماعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال
 لا ينتفع من الرهن بشئ فقد ترك الشعبي ذلك وهو رواية عن ابي هريرة فهذا يدل على احد
 معنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت في الاصل واما ان يكون ثابتا وهو منسوخ عنده وهو
 كذلك عندنا لان مثله كان جائزا قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الاشياء الى مقاديرها
 صار ذلك منسوخا لا ترى انه جعل النفقة بدلا من اللبن قل او اكثر وهو نظير ما روى في المصنعة
 انه يرد لها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذي اخذ وذلك ايضا عندنا منسوخ
 تحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بايجاب الركوب واللبن للراهن ان الله تعالى جعل
 من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) وقوله
 (من ترضون من الشهداء) ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك

لما جمل من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله (فرهان مقبوضة) وجب ابطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلو كان الراهن مستحقا للقبض الذي به يصح الرهن لمنع ذلك من جهة بدية لمقارنة ما يبطله ولو صح بدية لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه وجوب رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على ان الراهن ممنوع من وطء الامة المرهونة والوطء من منافعتها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع في بطلان حق الراهن فيها ومن جهة اخرى ان الراهن انما لم يستحق الوطء لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها كذلك الاستخدام واختلاف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا رهنه رهنه وقال ان جئتك بالمال الى شهر والا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان لم ينقض حتى حل الاجل فانه لا يكون للمرتهن بذلك الشرط والمرتهن ان يحبس به بحقه وهو احق به من سائر الغرماء فان تغير في يده لم يرد ولزمته القيمة في ذلك يوم حل الاجل وهذا في السلع والحيوان واما في الدور والارضين فانه يردها الى الراهن وان تطاول الا ان تهدم الدار او يبنى فيها او يفرس في الارض فهذا فوت ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد وقال المعافى عن الثوري في الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم آتك فهو لك قال لا يعلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشئ وقال الربيع عن الشافعي لو رهنه وشرط له ان لم يأت به بالحق الى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذي رهنه : قال ابو بكر اتفقوا انه لا يملكه بمضى الاجل واختلفوا في جواز الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف ان قوله لا يعلق الرهن انه لا يملك بالدين بمضى الاجل للشرط الذي شرطاه فانما انى النبي صلى الله عليه وسلم غلقه بذلك ولم ينف صحة الرهن الذي شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطلان الشرط وهو ايضا قياس العمري التي ابطال النبي صلى الله عليه وسلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلفوا ايضا في مقدار الدين اذا اختلف فيه الراهن والمرتهن فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن في مقدار الدين فالقول قول الراهن في الدين مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وابراهيم التيمي وعثمان البقي وقال طاوس يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقادة والحكم وقال اياس بن معاوية قولنا بين هذين القولين قال ان كان للراهن بينة يدفعه الرهن فالقول قول الراهن وان لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لانه لو شاء هجده الرهن ومتى اقر بشئ وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك اذا اختلفا في الدين والرهن قائم فان كان الرهن قد ربح حق المرتهن اخذه المرتهن وكان اولى به ويحلفه الا ان يشاء رب الرهن ان يعطيه حقه عليه ويأخذ رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن

لا يصدق على أكثر من ذلك : قال أبو بكر قال الله تعالى (وليليل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) فيه الدلالة على أن القول قول الذي عليه الدين لأنه وعظه في البخس وهو التقصان فبدل على أن القول قوله وإيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعى والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله صلى الله عليه وسلم وإيضاً لو لم يكن رهن لكان القول قول الذي عليه الدين في مقداره بالاتفاق كذلك إذا كان به رهن لأن الرهن لا يخرج من أن يكون مدعى عليه : قال أبو بكر وزعم بعض من يحتاج لمالك أن قوله أشبه بظاهر القرآن لأنه قال (فرهان مقبوضة) فقام الرهن مقام الشهادة ولم يأتين الذي عليه الحق حين أخذه منه وثيقة كما لم يأتينه على مبلغه إذا شهد عليه الشهود لأن الشهود والكتاب تنبئ عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود إلى أن يبلغ قيمته فإذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه : قال أبو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك أنه زعم أنه لما لم يأتينه حتى أخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك أن ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى القول قول الذي عليه الحق حين قال (وليليل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) فجعل القول قوله في الحال التي امر فيها بالاشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمان الطالب للمطلوب مانعاً من أن يكون القول قول المطلوب فكيف يكون ترك ائتمانه إياه بالتوثق منه بالرهن مانعاً من قبول قول المطلوب وموجباً لتصديق الطالب على ما يدعيه والذي ذكره مخالف لظاهر القرآن والعلة التي نصها لتصديق المرتهن في ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه موافقة لظاهر القرآن أعجب الأشياء وذلك لأن القرآن قد قضى بطلان قوله حين جعل القول قول المطلوب في الحال التي لم يؤمن فيها حتى استوثق منه بالكتاب والاشهاد وهو قائماً زعم أنه لم يأتينه حين أخذ الرهن وجب أن يكون القول قول الطالب ثم زعم أن قوله موافق لظاهر القرآن وبني عليه أنه لم يأتينه وأن الرهن توثق كما أن الشهادة توثق فقام الرهن مقام الشهادة وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القرآن في شيء وأنا كنا قد دللنا على أنه مخالف له وأما هو قياس ورد لمسألة الرهن إلى مسألة الشهادة بعلة أنه لم يؤمن في الحالين على الدين الذي عليه وهو قياس باطل من وجوه أحدها أن ظاهر القرآن يرد وهو ما قدمناه والثاني أنه منتقض باتفاق الجميع على أن من له على رجل دين فأخذ منه كفيلاً ثم اختلفوا في مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم ائتمان بأخذ الكفيل موجباً لتصديق الطالب مع وجود علة فيه فانتقضت علة بالكفالة والثالث أن المعنى الذي من أجله لم يصدق الطالب إذا قامت البيعة أن شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على إقراره بأكثر مما ذكره وبما ادعاه المدعى فصار كإقراره عند القاضي بالزيادة ولا دلالة في قيمة الرهن على أن الدين بمقداره لأنه لا خلاف أنه جائز أن يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولأنبيء قيمة الرهن عن مقدار الدين ولا دلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة

الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا انهما لو اتفقا على ان الدين اقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو اقر الطالب ان دينه اقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ما ذكره هذا المحتج به وقوله تعالى ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ قال ابو بكر قوله تعالى (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) كلام مكثف بنفسه وان كان معطوفاً على ما تقدم ذكره من الامر بالشهاد عند التبائع بقوله (واسهدوا اذا تبائعتم) فهو عموم في سائر الشهادات التي يلزم الشاهد اقامتها وادائها وهو نظير قوله تعالى (واقموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) فنهى الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التي تركها يؤدي الى تضييع الحقوق وهو على ما بينا من اثبات الشهادة في كتب الوثائق وادائها بعد انبائها فرض على الكفاية فاذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض ادائها وبالحقهما ان تخلقا عنها الوعيد المذكور في الآية وقد كان نهي عن الكتمان مضيداً لوجوب ادائها ولكنه تعالى اكداً لفرضها بقوله (ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه) وانما اضاف الاثم الى القلب وانما كان في الحقيقة الكاتم هو الاثم لان المأثم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان الشهادة انما هو عقوبة لترك ادائها باللسان فعقدانية من افعال القلب لانصيب للجوارح فيه وقد انتظم الكاتم للشهادة المأثم من وجهين احدهما عزمه على ان لا يؤديها والثاني ترك ادائها باللسان * وقوله (آثم قلبه) مجاز لحقيقة وهو أكد في هذا الموضع من الحقيقة لوقال ومن يكتسبها فإنه آثم وابلغ منه وادل على الوعيد وهو من بدیع البيان ولطيف الالغاب عن المعاني تعالى الله الحكيم * قال ابو بكر وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المفرضين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فاما في الدنيا فصلاح ذات البين ونفي التنازع والاختلاف وفي التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب الدين والدنيا قال الله عز وجل (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وذلك ان المطلوب اذا علم ان عليه ديناً وشهوداً او كتاباً او رهناً بما عليه وثيقة في يد الطالب قل الخلاف علماً منه ان خلافه وبخسه لحق المطلوب لا ينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفي ذلك صلاح لهما جميعاً في دينهما ودنياهما لان في تركه بخس حق الطالب صلاح دينه وفي جحوده وبخسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه وكذلك الطالب اذا كانت له بينة وشهود اثبتوا ماله واذا لم تكن له بينة وجحد الطالب حمله ذلك على مقابله بمثله والمبالغة في كيد حتى ربما لم يرض بتقدير حقه دون الاضرار به في اضعافه متى امكنه وذلك متعالم من احوال عامة الناس وهذا نظير ما حرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة القدر والآجال المجهولة والامور التي كانت عليها الناس قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدي الى الاختلاف وفساد ذات البين وإيقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من اليسر والقمار وشرب الخمر وما يسكر فيؤدي الى العداوة والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى

(انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون) فاحبب الله تعالى انما انتهى عن هذه الامور لثقل الاختلاف والعداوة ولما في ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة فمن تأدب بأدب الله وانتهى الى اوامره وانزجر بزواجره حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى (ولوانهم فعلوا ما يوعدون لكان خيرا لهم واشد ثبوتا واذا لا يتناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما) وفي هذه الآيات التي امر الله فيها بالكتاب والشهادة والاشهاد على الدين والعقود والاحتياط فيها تارة بالشهادة وتارة بالرهن دلالة على وجوب حفظ المال والتهني عن تضييعه وهو نظير قوله تعالى (ولا تنفثوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقوله (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقوله (ولا تبذر تبذيرا) الآية فهذه الآية دلالة على وجوب حفظ المال والتهني عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا بعض من لا اثم في الرواية قال اخبرنا معاذ بن النسي قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبد الرحمن بن اسحاق عن سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب الله اضاعه المال ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا اثم قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال حدثنا حسن الجعفي عن محمد بن سوقة عن وراد قال كتب معاوية الى المغيرة بن شعبة اكتب الى بشي سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بينك وبينه احد قال فاملى على وكتبت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم ثلاثا فاما الثلاث التي حرم فتعوق الامهات وواد البنات ولا وهات والثلاث التي نهى عنهن فقبل وقال والحاف السؤل واضاعة المال : قوله تعالى (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال ابو بكر روى انها منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال نسخها قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال اخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال سمعت الزهري يقول في قوله تعالى (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه) قال قرأها ابن عمر وبكى وقال انا لما اخوذون بما نحدث به انفسنا فيكي حتى سمع نسيجه فقام رجل من عنده فاني ابن عباس فذكر ذلك له فقال رحم الله ابن عمر لقد وجد منها المسلمون نحو مما وجد حتى نزلت بعدها (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وروى عن الشعبي عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال نسخها الآية التي تليها (لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت) وروى معاوية ابن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) انهم تنسخ لكن الله اذا جمع الخلق يوم القيامة يقول اني اخبركم بما في انفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فاما المؤمنون فيخبرهم ويفرلهم ما حدثوا به انفسهم وهو قوله (يحاسبكم به الله فينفر

قوله (ولا) اي منع
ما عدا اعطوا (وهات)
اي طلب ما ليس له
كما في النهاية
(لمصححه)

لمن يشاء ويعذب من يشاء) ﴿١﴾ قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) من الشك والتناقض وروى عن الربيع بن أنس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هي محكمة لم تنسخ وروى عن مجاهد أنها محكمة في الشك واليقين ﴿٢﴾ قال أبو بكر لا يجوز أن تكون ماسوخة لمعين أحدهما أن الأخبار لا يجوز فيها النسخ لأن نسخ خبرها يدل على البداء والله تعالى عالم بالمواقب غير جائز عليه البداء والثاني أنه لا يجوز تكليف ما ليس في وسعها لأنه سفه وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وإنما قول من روى عنه أنها منسوخة فإنه غلط من الراوى في اللفظ وإنما أراد بيان معناها وإزالة التوهم عن صرفه إلى غير وجهه فقد روى مقسم عن ابن عباس أنها نزلت في كتابان الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرها أنها في سائر الأشياء وهذا أولى لأنه عموم مكتف بنفسه فهو عام في الشهادة وغيرها ومن نظر في ذلك في المؤاخذة بكسب القلب قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) وقال تعالى (في قلوبهم مرض) أي شك ﴿٣﴾ فإن قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله عفا لامتي عما حدثت به نفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به ﴿٤﴾ قيل له هذا فيما يلزمه من الأحكام فلا يقع عقبه ولا إطلاقه ولا يبيعه ولا صدقته ولا هبة بالية ما لم يتكلم به وما ذكر في الآية فيما يؤاخذ به مما بين العبد وبين الله تعالى وقد روى الحسن بن عطية عن أبيه عن عطية عن ابن عباس في قوله تعالى (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فقال سر عملك وعلايته يحاسبك به الله وليس من عبد مؤمن يسر في نفسه خيرا ليعمل به فإن عمل به كتب له به عشر حسنات وإن هو لم يقدر بعمل به كتب له به حسنة من أجل أنه مؤمن وإن الله رضى بسر المؤمنين وعلايتهم وإن كان سرا حدثت به نفسه أطلع الله عليه أخبر به يوم تلى السرائر فإن هو لم يعمل به لم يؤاخذ الله به حتى يعمل به فإن هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال (أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا وتجاوز عن سيئاتهم) وهذا على معنى قوله إن الله عفا لامتي عما حدثت به نفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به ﴿٥﴾ قوله تعالى ﴿٦﴾ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴿٧﴾ فيه نص على أن الله تعالى لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف أحدا ما لا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفا له ما ليس في وسعه ألا ترى قول القائل ليس في وسعي كيت وكيت بمنزلة قوله لا أقدر عليه ولا يطيقه بل الوسع دون الطاقة ولم تختلف الأمة في أن الله لا يجوز أن يكلف الزمن المشي والاعشى البصر والاقطع اليدين البطش لأنه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف في ذلك بين الأمة وقد وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من لم يستطع الصلاة قائما فغير مكلف للقيام فيها ومن لم يستطعها قاعدا فغير مكلف للوقوف بل يصلها على جنب يومئذ إجماع لأنه غير قادر عليها الأعلى هذا الوجه ونص التبريل قد اسقط التكليف عن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه وزعم قوم جهال نسبت إلى الله فعل السفه والعبث فزعموا أن كل ما أمر به أحد من أهل

التكليف انتهى عنه فللمأمور به منه غير مقدور على فعله والمنهى عنه غير مقدور على تركه وقد اكذب الله قلوبهم بما نص عليه من انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف ما لا يطاق وان العالم بالقبح المستغنى عن فعله لا يقع منه فعل القبح وما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا يتسع له قواهم لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استقراغ المجهود في اداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذي يشق عليه الصوم ويؤديه الى ضرر يلحقه في جسمه وان لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا ما يتسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذي يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله قد اخبر انه لا يكلف احدا الا ما اتت له قدرته وامكانه دون ما يضيق عليه ويضنه وقال الله تعالى (ولو شاء الله لا اعتنكم) وقال في صفة النبي صلى الله عليه وسلم (عزيز عليه ما عتم) فهذا حكم مستدر في سائر اوامره وزواجره ولزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر عليه بقوله عز وجل ﴿ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا﴾ قال ابو بكر النسيان على وجهين احدهما ان قد يتعرض الانسان للفعل الذي يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به اذا وقعت منه جناية على وجه السهو والثاني ان يكون النسيان بمعنى ترك المأمور به لشبهة تدخل عليه او سوء تأويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسأل الله مغفرة الافعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى (نسوا الله فأنسهم) يعني تركوا امر الله تعالى فلم يستحقوا ثوابه فاطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) قال ابو بكر النسيان الذي هو ضد الذكر فان حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمؤاخذة به في الآخرة غير جائزة لانه لا يحكم له فيما يكلفه من العبادات فان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان وانفقت الامة ايضا على حكمها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك (واقم الصلوة لذكركي) فدل على ان مراد الله تعالى بقوله (اقم الصلوة لذكركي) فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى (واذكر ربك اذا نسيت) وذلك عموم في لزومه قضاء كل منسى عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء في ان ناسي الصوم والزكاة وسائر الفروض بمنزلة ناسي الصلاة في لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسيا انه بمنزلة العائد لان الاصل ان العائد والناسي في حكم الفروض سواء وانه لا تأثير للنسيان في اسقاط شيء منها الا ماورد به التوقيف ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عابدا في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الاكل في نهار شهر رمضان ناسيا ان القياس فيه ايجاب القضاء وانهم انما تركوا القياس فيه للآثر ومع ما ذكرنا فان الناسي مؤد لفرضه على اي وجه فعله اذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وانما القضاء

فرض آخر الزمة الله تعالى بالدلائل التي ذكرنا فكان تأثير النسيان في سقوط المأثم فحسب
 فاما في لزوم فرض فلا وقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان مقصور
 على المأثم ايضا دون رفع الحكم الا ترى ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ في ايجاب
 الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى عنه فان
 قال قائل من اصلكم ايجاب فرض التسمية على الذبيحة ولو تركها عامدا كانت مية واذا تركها
 ناسيا حلت وكانت مذكاة ولم يجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مأثورا باعادتها
 بالطهارة قطعا وكذلك الكلام في الصلاة ناسيا عنه قيل له لما بينا من انه لم يكلف في الحال غير ما
 فعل على وجه النسيان والذي لزمه بعد الذكر فرض مبتدأ آخر وكذلك نجيز في هذا لقضية ان لا
 يكون مكلفا في حال النسيان للتسمية فصحت الذكاة ولا تنافي بعد الذكاة فيه ذبيحة اخرى فيكون مكلفا
 لها كما كلف اعادة الصلاة والصوم ونحوه عنه قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت هو مثل
 قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) وقوله (وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى) وفيه الدلالة على ان كل احد من المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان
 احدا لا يجوز تصرفه على غيره ولا يؤخذ بحريته سواء وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يرمي حين رآه مع ابنه فقال هذا ابنك قال نعم قال انك لا تحبني عليه ولا يحبني عليك
 وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤخذ احد بحريته ابيه ولا بحريته اخيه فهذا هو العدل الذي لا يجوز
 في العقول غيره عنه وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) يحتاج به في نفى الحجر وامتناع تصرف
 احد من قاض او غيره على سواء ببيع ماله او منعه منه الا ما قامت الدلالة على خصوصه ويحتاج به
 في بطلان مذهب مالك بن انس في ان من ادى دين غيره بغير امره ان له ان يرجع به عليه لان الله
 تعالى انا جعل كسبه وعليه ومنع لزومه غيره عنه قوله عز وجل ولا تحمل علينا اصرا
 كما حمله على الذين من قبلنا عنه قد قيل في معنى الاصر انه الثقل واصله في اللغة يقال انه المعطف
 ومنه اواصر الرحم لانها تعطفه عليه والواحد آصرة والمأصر يقال انه حلل عنه على طريق
 اوهر تحبس به المارة ويمطفون به عن النفوذ ليؤخذ منهم العشور والمكس والمعنى في قوله
(لا تحمل علينا اصرا) يريد به عهدا وهو الامر الذي يتقل دوى نحوه عن ابن عباس ومجاهد
 وقتادة وهو في معنى قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) يعني من ضيق وقوله
(يريد الله بكم اليسر) الآية وقوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم جئكم بالحنيفية السمحة وروى عنه ان بني اسرائيل شددوا على انفسهم
 فشدد الله عليهم عنه فقوله (ولا تحمل علينا اصرا) يعني من ثقل الامر والهي (كما حمله على الذين
من قبلنا) وهو كقوله (ويضع عنهم اصرهم والاعلال التي كانت عليهم) وهذه الآية ونظائر ها يحتاج
 بها على نفى الحرج والضيق والثقل في كل امر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد فالمراد بالثقل
 والضيق والحرج محجوج بالآية نحو ايجاب الية في الطهارة وايجاب الترتيب فيها وما جرى مجرى

ذلك في نفى الصبق والخرج بجواز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها : قوله تعالى (ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) قيل فيه وجهان أحدهما ما يشتد ويثقل من التكليف كنحو
ما كلف بنو إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وجاز أن يعبر بما يتقل أنه لا يطيقه كقولك
ما أطبق كلام فلان ولا أقدر أن أراء ولا يراد به نفى القدرة وإنما يريدون أنه يتقل عليه فيكون
بمنزلة العاجز الذي لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال
تعالى (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كانت لهم أسماع صحيحة إلا أن المراد أنهم استقلوا أسماعه
فأعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثاني أن لا يحملنا من العذاب ما لا نطيقه وجاز
أن يكون المراد الأمرين جميعا والله أعلم بالصواب

تم الجزء الاول وبه الجزء الثاني اوله سورة آل عمران



هذا بيان للناس

تكلم المصنف رضي الله تعالى عنه في كتابه هذا الذي لم تسمح بمثله ادوار الدهر على ما في القرآن الكريم من آيات الاحكام بتفسير معانيها وبيان جميع ما استنبطه منها الائمة المجتهدون من المسائل الاصولية والفروع الفقهية وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه وذكر ما احتج به كل واحد منهم لتأييد مذهبه من سائر الادلة السمعية والعقلية ثم حاكم بين المختلف فيه من اقوالهم وطرق استدلالهم وميز بين الراجح منها والمرجوح والصحيح والمجروح وابان الناسخ والمنسوخ من الآيات والاحاديث وتكلم على اسباب نزولها وورودها واوسع القول في الاحتجاج لمذهب ابي حنيفة التمام بالحجج المنقولة والدلائل المعقولة مع تحرير المناط والكشف عن وجوه الاستنباط ليكون المقتني لمذهبه على بصيرة من امر دينه علما وعملا وقد ذكر في غرضون كلامه كل ما اقتضاه المقام من تحليل مفردات الالفاظ وشرح ما اريد بها من حقيقة ومجاز وما في جعلها المركبة من البلاغة والاعجاز والاطناب والمساواة والايجاز مع الاستشهاد لذلك بالمنظوم والمثور من كلام من يحتج بقوله من فحول الشعراء وقطاع حل البلقاء فلذا كان هذا الكتاب الجليل القدر موردا عاما لكل من جاء بعده من جهابذة الفقهاء وغيرهم من سائر العلماء والادباء ورواة الآثار وحمله الاخبار يحقون عند تحريره ويعولون على تقريره ويحققون من جواهر فوائده ويتنافسون في درر قرائده وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

وقد يبر الله سبحانه وتعالى بهمة نظارة الاوقاف الجليلة طبعه في هذا العصر الرشادي مقابلا على جميع النسخ المحفوظة في دار الخلافة العلية عرسها الله تعالى بعين عنايته الابدية واعان على ذلك جماعة من الفضلاء منهم كامل اقدى مبعوث فرد حصار والمعلم رفعت اقدى الكليسي وغيرها من اولى العلم ولقد بذلنا الوسع في تصحيحه وحل بعض متلفاته بمراجعة ما يقتضي الرجوع اليه في تدقيقه من كتب التفسير والحديث والاصول والفقه ومعاجم اللغات واسماء الرجال فجاء بعونه تعالى طبعاً فائقاً مرأ عن وصمة التحريف والخطأ والتصحيح الا في مواضع يسيرة زلت بها ايدي مرتجي الحروف ولم يمكن تلافيها بالاصلاح في حينها فاحتجنا الى التنبيه عليها بعد تمام الطبع بيان الخطأ منها والصواب رجاء لاجراز الاجر الوعود به في قوله حل وعلا (انا لانضيع اجر من احسن عملا) .

كتبه الفقير اليه تعالى محمد بشير المعروف بالعزيزي

مبعوث حاب

خطأ	صواب	صفحة	سطر
يكون	نكون	١٠	٢٨
وقتلوا وقتلوا	وقاتلوا وقتلوا	٣٩	٢٨
الله	لهذا	٧٩	١٩
غوق	غوق	١٦٢	١١
احنداء	احتداء	١٧٣	٢٨
ومن كان	فمن كان منكم	١٧٧	١٥
يقوله	فقوله	١٧٧	٢٦
والدين	والذين	١٧٨	٤
تأبنا	تأبنا	١٨٣	١٨
لا يستحقه	لا يستحقه	١٨٧	٢
يعفر	يعفر	١٨٧	٣
يعلمه	يعلمه	١٩٧	١٨
كاد	كان	٢٢٩	١٣
صوماً	صوماً	٢٣٦	٢
ارشدا	ارشدا	٢٥٦	٢١
يا في	يا في	٢٥٦	٢١
البائس الفقير	القانع والمغر	٢٩٧	١٨
كالوحرمت	كالوقال حرمت	٣٢٣	١٤
الفضيح	الفضيح (١)	٣٢٨	٨
علك	علك	٣٣٠	١١
نسب	نسب	٣٣٠	١٤
لاخرجكم	لاخرجكم	٣٣٠	٢٢
وان من اهل الكتاب	من اهل الكتاب	٣٣٣	٣١
(لبسوا سواء) الآية. (٢)		٣٣٤	
شعباً	شياً	٣٩٧	١١
شرى	شرى	٤١٤	٢١
لم يحصن	لم يحصن	٤٢٦	٢٧

(١) هذا اللفظ وقع في عدة مواضع بالحاء المهملة عطفاً وصوابه بالحاء المعجمة (

(٢) لبسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمه تلون آيات الله آتاء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر)

فهرست الجزء الاول من احكام القرآن

صفحة	
٦	﴿باب القول في بسم الله﴾
٨	القول في انها من القرآن
٨	القول في انها من الفاتحة
٩	القول في هل هي من اوائل السور
١٢	(فصل واما القول في انها آية)
١٣	(فصل واما قراءتها في الصلاة)
١٥	(فصل واما الجهر بها)
١٧	(فصل في الاحكام التي يتضمنها بسم الله)
١٨	﴿باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة﴾
٢٣	(فصل)
٢٤	﴿ومن سورة البقرة﴾
٢٦	مطلب في ان عقوبات الدنيا ليست على مقادير الاجرام بل على ما يعلمه تعالى من المصالح
٣٠	مطلب في امره تعالى باستعمال الحجج العقابية
٣١	(باب السجود لغیر الله تعالى)
٣٣	مطلب في ان الادكار توقفية لا يجوز تغييرها
٣٥	مطلب في دلالة قوله تعالى (لا تارض ولا ينكر) على جواز الاجتهاد
٤١	﴿باب السحر والساحر﴾
٥٠	(باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر)
٥١	مطلب في ان ثبوت السحر يكون باقتصاص الاثر او بالاخبار
٥٨	﴿باب في نسخ القرآن بالسنة وذكر وجود النسخ﴾
٦٠	قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الآية
٦٢	قوله تعالى والله المشرق والمغرب الآية
٦٥	قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه الآية
٦٦	مطلب في الحث على نظافة البدن والثوب
٦٨	قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
٧٢	قوله تعالى واذجعلنا البيت مثابة للناس وامنا
٧٤	قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی
٧٥	قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم الآية

- ٧٨ ﴿ باب ذكر صفة الطواف ﴾
- ٧٩ قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلداً آمناً الآية
- ٨٠ قوله تعالى واذ رفع ابراهيم الآية
- ٨١ قوله تعالى ربنا تقبل منا ... وقوله تعالى ارضا منا سكناً ... وقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الايات
- ٨١ ﴿ باب ميراث الجد ﴾
- ٨٤ قوله تعالى تلك امة قد خلت ... وقوله تعالى فيكيفيكم الله ... وقوله تعالى سيقول السفهاء الايات
- ٨٨ (باب القول في صحة الاجماع)
- ٨٩ مطلب في ان النسخ يستحيل بعدد صلى الله عليه وسلم
- ٩٠ ﴿ باب استقبال القبلة ﴾
- ٩١ قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها
- ٩٢ قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ... وقوله تعالى لا يكون للناس عليكم حجة
- ٩٢ (باب وجوب ذكر الله تعالى)
- ٩٣ مطلب افضل انواع الذكر ... قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالآية
- ٩٣ قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله الآية
- ٩٤ مطلب في ان الانسان هو الروح ... قوله تعالى وليلونكم بشئ الآية
- ٩٥ ﴿ باب السبي بين الصفا والمروة ﴾
- ٩٩ (باب طواف الراكب) ... (فصل)
- ١٠٠ (باب النهي عن كتمان العلم)
- ١٠٢ قوله تعالى والهكم الله واحد
- ١٠٥ قوله تعالى ان في خلق السموات الآية
- ١٠٦ (باب اباحة ركوب البحر)
- ١٠٧ ﴿ باب تحريم الميتة ﴾
- ١١٠ (باب اكل الجراد)
- ١١١ (باب ذكاة الجنين)
- ١١٥ (باب جلود الميتة اذا دبت)
- ١١٧ (باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة)
- ١١٨ (باب الفأرة يموت في السم)
- مطلب الدهن المتنجس بمجوز الانتفاع به الح
- ١١٩ ﴿ باب القدر يقع فيها الطير فيموت ﴾

- ١١٩ (باب منقحة الميتة ولبنها)
 ١٢١ (باب شعر الميتة وصوفها والقراء وجلود السباع)
 ١٢٣ (باب تحريم الدم)
 ١٢٤ (باب تحريم الخنزير)
 ١٢٥ (باب تحريم ما اهل به لغير الله)
 ١٢٦ (باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة)
 ١٢٨ قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا آية
 ١٢٩ (باب المضطر الى شرب الخمر)
 ١٣٠ (باب في مقدار ما يأكل المضطر)
 ١٣٠ (باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة)
 ١٣٣ (باب القصاص)
 ١٣٥ مسألة في قتل الحر بالعبد
 ١٣٧ (باب قتل المولى لعبد)
 ١٣٨ (باب القصاص بين الرجال والنساء)
 ١٤٠ (باب قتل المؤمن بالكافر)
 ١٤٤ (باب قتل الوالد بولده)
 ١٤٥ (باب الرجلين يشتركان في قتل رجل)
 ١٤٨ مطلب في ان الملل الشرعية يجب اطرافها دون انعكاسها
 ١٥٠ بحث تنازع اهل العلم في معنى قوله تعالى فمن عفى له من اخيه شي الاية
 ١٥٧ (باب العاقلة هل تعقل العمد)
 ١٥٨ قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
 ١٦٠ (باب كيفية القصاص)
 ١٦٣ (باب القول في وجوب الوصية)
 ١٦٧ (باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة)
 ١٦٩ (باب تبديل الوصية)
 ١٧١ باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية
 ١٧٣ (باب فرض الصيام)
 ١٧٦ قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
 ١٧٨ ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الفاني
 ١٨٠ (باب الحامل والمرضع)

- ١٨٢ قوله تعالى شهر رمضان الآية
 ١٨٤ (باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان)
 ١٨٦ (باب الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان)
 ٢٠١ (باب كيفية شهود الشهر)
 ٢٠٨ (باب قضاء رمضان)
 ٢٠٩ (باب في جواز تأخير قضاء رمضان)
 ٢١٣ (باب الصيام في السفر)
 ٢١٦ (باب من صام في السفر ثم افطر)
 ٢١٧ (باب في المسافر يصوم رمضان عن غير)
 ٢٢٢ قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الآية
 ٢٢٦ (باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام)
 ٢٢٧ قوله تعالى من لباس لكم الآية
 ٢٢٧ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية
 ٢٣٤ (باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه)
 ٢٤٢ (باب الاعتكاف)
 ٢٤٥ (باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم)
 ٢٤٦ (باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله)
 ٢٥٠ (باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله)
 ٢٥٤ قوله تعالى يسألونك عن الاهلة الآية
 ٢٥٦ (باب فرض الجهاد)
 ٢٦١ قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام
 ٢٦٣ (باب العمرة هي فرض ام تطوع)
 ٢٧٢ (باب المحصر ان يذبح الهدى)
 ٢٧٤ (باب وقت ذبح هدى الاحصار)
 ٢٧٧ (باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج)
 ٢٨٠ (باب المحصر لا يجزئ هديا)
 ٢٨٠ (باب احصار اهل مكة)
 ٢٨٠ (باب المحرم يصيبه اذى من رأسه او مرض)
 ٢٨٣ (باب التمتع بالعمرة الى الحج)
 ٢٩٧ ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدى
 ٣٠٠ (باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج)

- ٣٠٩ (باب التجارة في الحج)
 ٣١٠ (باب الوقوف بعرفة)
 ٣١٢ (باب الوقوف بجميع)
 ٣١٥ (باب أيام منى والتفرق فيها)
 ٣٢١ قوله تعالى كتب عليكم وهو كره لكم ... وقوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام
 ٣٢٢ (باب تحريم الخمر)
 ٣٢٤ (باب تحريم الميسر)
 ٣٣١ (باب التصرف في مال اليتيم)
 ٣٣٢ (باب نكاح المشركات)
 ٣٣٦ (باب الحيض)
 ٣٣٨ (باب معنى الحيض ومقداره)
 ٣٤٤ ذكر الاختلاف في أقل مدة الطهر
 ٣٤٥ ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض
 ٣٥١ قوله تعالى نساؤكم حرث لكم
 ٣٥٣ قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم الآية
 ٣٥٤ قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم الآية
 ٣٥٥ (باب الأيلاء)
 ٣٦٣ (فصل ومما تفيد هذه الآية)
 ٣٦٤ (باب الأقراء)
 ٣٧٤ (باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج)
 ٣٧٨ (باب عدد الطلاق)
 ٣٨٥ (باب ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال)
 ٣٨٦ (باب ذكر الحجاج لإيقاع الطلاق الثلاث معا)
 ٣٩١ (باب الخلع)
 ٣٩٣ ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه بالخلع
 ٣٩٨ (باب المضارة في الرجعة)
 ٣٩٩ (باب النكاح بغير ولي)
 ٤٠١ ذكر الاختلاف في ذلك
 ٤٠٣ (باب الرضاع)
 ٤١٨ ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

- ٤١٩ ذكر احوال المتوفى عنها زوجها
 ٤٢٢ (باب التمريض بالحطبة في المدة)
 ٤٢٧ (باب منعة المطلقة)
 ٤٣٣ ذكر تقدير المنعة الواجبة
 ٤٣٦ ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الحلوة
 ٤٤٢ ﴿ باب الصلاة الوسطى ﴾
 ٤٥٠ ﴿ باب الفرار من الطاعون ﴾
 ٤٥٢ مطلب في قوله تعالى ان الله قد بعث اليكم طالوت ملكا ... وفيه البحث عن الامامة ...
 ٤٥٢ مطلب في قوله تعالى الا من اغترف غرفة الآية ... وقوله تعالى لا اكراه في الدين الآية
 ٤٥٦ (باب الامتنان بالصدقة)
 ٤٦١ (باب اعطاء المشترك من الصدقة) ... مطلب في جواز الاستدلال بالسبب والاملاء
 ٤٦٤ ﴿ باب الربا ﴾
 ٤٦٥ ومن ابواب الربا السلم في الحيوان
 ٤٦٦ ومن ابواب الربا الدين بالدين
 ٤٦٩ ﴿ باب البيع ﴾
 ٤٨١ (باب عقود المداينات)
 ٤٨٧ ﴿ باب الحجر على السفه ﴾
 ٤٨٩ ذكر اختلاف فقهاء الامصار في الحجر على السفه
 ٤٩٤ قوله عز وجل واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية
 ٥١٠ شهادة احد الزوجين للآخر
 ٥١١ شهادة الاجير
 ٥١٤ (باب الشاهد واليمين)
 ٥٢٣ ﴿ باب الرهن ﴾
 ٥٢٤ ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع
 ٥٢٦ (باب ضمان الرهن)
 ٥٣١ ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن
 ٥٣٧ قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

BUHR B


a39015 00021305 1b